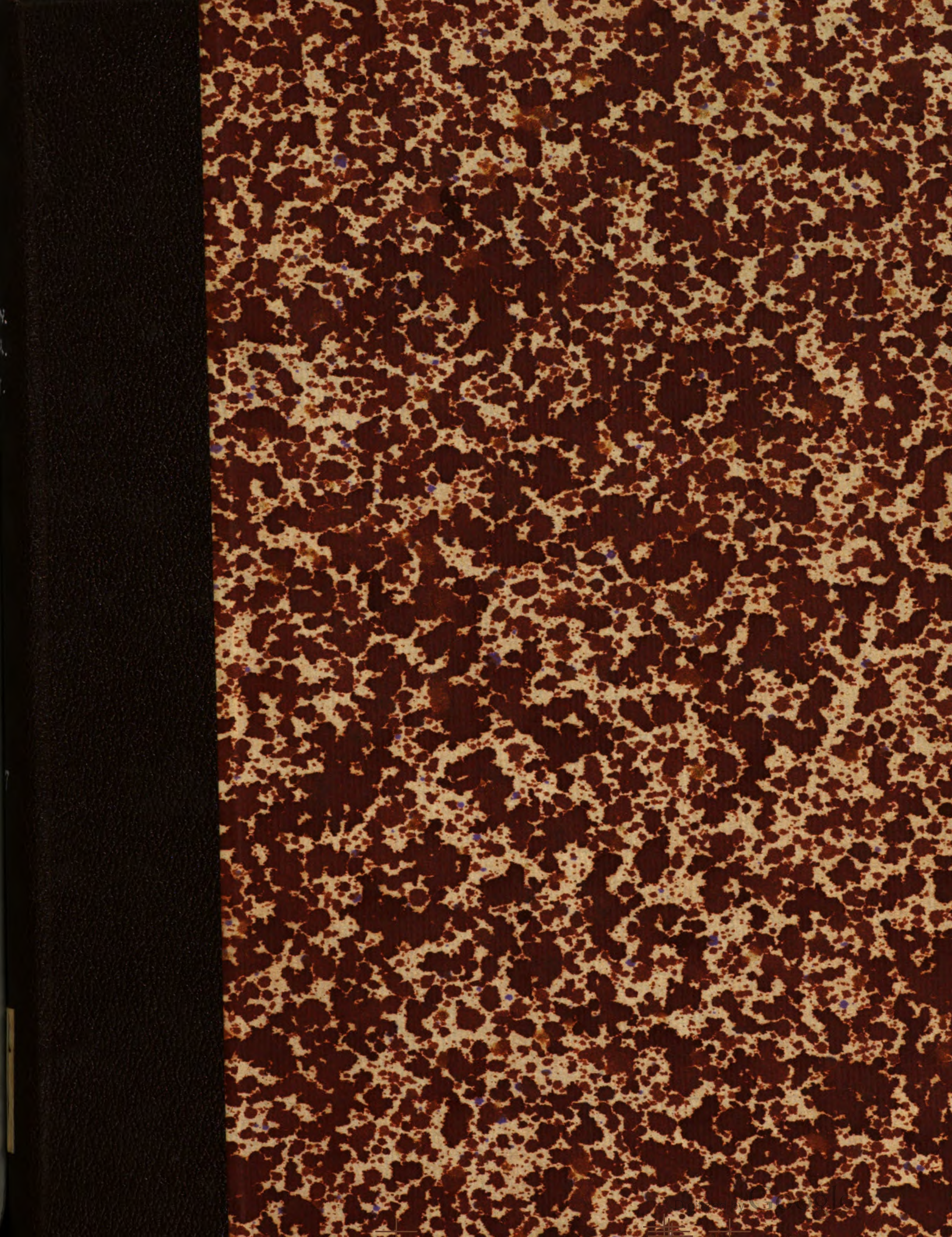


Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift

für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen

zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben

von

Felix E. Peiser

Zwanzigster Jahrgang

1917



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

Inhaltsverzeichnis Jahrgang 1917

Abhandlungen und Notizen

Besprechungen.

Verzeichnis der Rezensenten.

Sprechsaal.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Mitteilungen.

Personalien.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 1 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **Januar 1917**

Inhalt.

Zur Lesung des Gottesnamens *ilu NIN.IB.*

Von Arthur Ungnad.

Ueber den *ilu NIN.IB* geschriebenen Gottesnamen, der in aramäischer Umschrift als אנושת erscheint, ist bereits soviel geschrieben worden, dass man sich fast nicht getraut, wiederum mit neuen Vermutungen zu kommen. Die Sachlage hat sich indes dadurch wesentlich verschoben, dass Clay in einem der Yale-University gehörigen Syllabar[1] die Lösung des Rätsels gefunden zu haben glaubt: *Ur-ta* sei die sumerische Lesung des Ideogramms[2]. Da ich seiner Meinung nicht völlig zustimmen kann, so soll die Frage näher erörtert werden.

Das betreffende Syllabar (abgekürzt C) ist eins der Art, wie die Serie *id* | *A* | *nâḳu*[3]. Es hat 4 Spalten, während die gewöhnlichen Syllabare jener Serie nur 3 Spalten haben; vgl. aber z. B. CT XII 31 (93068), das ein vierspaltiges Duplikat von C 24—50 ist. Ein näheres Eingehen in diese Fragen ist hier überflüssig; nur soviel sei gesagt, dass C sich auch im Stil ganz den bekannten Syllabaren der Serie *id* | *A* | *nâḳu* anschliesst, wenn es auch ein wenig kürzer gefasst ist.

Z. 286—289 wird nun das Zeichen *IB* behandelt. Die Zeilen lauten:

[i]b	IB	*ú-ra-šu*[1]	[t]u-bu-uḳ-tú
[d]a-ra	IB	〃	is-ri[2], ni-bit-tu
ur-ta	IB	〃	ša dingir NIN.IB šú-ma
ú-ra-aš	IB	〃	pi-riš-ti

Ein Duplikat dazu ist der von Poebel in der Philadelphiaer Publikation (UM) V, 104 publizierte Text, der leider stark zerstört ist; er bietet (Rs. IV 6 ff.):

[. . . . . t]u-bu-uḳ-tum
[. . . . .] is-ri[3]
[. . . . .] šá dingir NIN.IB šú
[. . . . .] dingir NIN.IB
[. . . . .] pí-ri-iš-tum

Dieser Text fügt also noch eine Zeile ein, wodurch bereits erwiesen wird, das *ša dingir NIN.IB šú(-ma)* und *dingir NIN.IB* nicht dasselbe ist. Einfach *ur-ta* als Lesung von *dingir NIN.IB* zu fassen, ist also nicht angängig. Wir müssen daher feststellen, was *šá . . . . šú* oder *ša . . . šú-ma* bedeutet. Ganz ähnlich ist CT XII 27 (81—7—27, 200), wo es Rs. 4 ff. also heisst[4]:

[1] YBC 2176, s. A. T. Clay, Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collections (New Haven 1915), Nr. 53.
[2] S. 97 ff.
[3] Assur 3024 ergänzt C 1 ff. Leider ist es bisher nur aus Delitzsch's Auszügen in seinem Sumerischen Glossar bekannt.

[1] Name des Zeichens.
[2] So, nicht *ḫu*! Danach Br. 10483 zu verbessern. Clay hält dagegen *ri* für ein Versehen statt *ḫu*; das geht aber wegen des unten angeführten Duplikats kaum.
[3] So auch hier!
[4] [Korrekturzusatz. Die richtige Auffassung von *ša* usw. hat auch Schroeder, OLZ 1916, 76 ausgesprochen; indes folgt aus diesem Texte gerade, dass das Zeichen

[ga-a[1]	M]Á[2]	pi-sa-an-nu	a-la-ku
𒁹𒁹[1]	𒁹𒁹	𒁹𒁹	bi-i-tum
?	𒁹𒁹	𒁹𒁹	𒁹𒁹
?	𒁹𒁹	𒁹𒁹	𒁹𒁹
?	𒁹𒁹	𒁹𒁹	ša dingir ZA.MÁ.MÁ
?	𒁹𒁹	𒁹𒁹	pi-sa-an-nu [šú-ma

Leider sind hier die fraglichen Zeilen zerstört, so dass man nicht weiss, was links zu ergänzen ist. [Wahrscheinlich *ma-a*; s. OLZ 1916, 76.]

In den Syllabaren der Serie begegnen nun oft Zeilen, in denen in der rechten Spalte auf *ša* ein Ideogramm folgt. Vgl. z. B. CT XII 11, 26 a:

gur | ÚRU[3] | ša GIŠ.MÁ.ÚRU ma-kur-rum[4]

CT XII 15, 47 b:

[ta-ár] | TAR | ša AL.TAR al-ta-ru

CT XII 21 (47779), Rs. 10:

[ur | ÙR[5]] | ša GUD.ÙR.RA alap up(?)-ki[6]

CT XII 27 (81—7—27, 200), Vs. 9:

gi-e | KI | 𒁹𒁹 (ki-ku-ú) | ša KI.NE ki-nu-nu

Oder aus Syllabar C:

(116) gu-u	KU	𒁹𒁹(tu-kul-lum)	ša KU.LI ib-ri
(142) du-ul	KU	𒁹𒁹	ša MAŠ.KU ku-si-tú
(151) ub	KU	𒁹𒁹	ša LU.KU [lu-ub-bu]

Derartige Stellen lassen sich zu Dutzenden aufzählen. Soviel ist klar, dass hinter *ša* jedesmal ein Ideogramm mit sem. Lesung folgt. Steht also oben nur *šú(-ma)*, so liegt das bekannte *šú*[7] vor, das bezeugt, dass die semitische Lesung mit der sumerischen übereinstimmt.

In der oben zitierten Stelle CT XII 15, 47 b hätte mit demselben Rechte geschrieben werden können:

ta-ár | TAR | ša AL.TAR šú-ma.

Gelegentlich findet sich dieses *šú-ma* auch sonst (also nicht nur bei Namen), z. B. CT XII 10, 12 a:

ka-ra | ŠÚ+KAD | ša GIŠ.KA.ŠÚ+KAT šú-ma

---

pisannu im Gottesnamen *dingir ZA.MÁ.MÁ* nicht *ga* zu lesen ist, da in Z. 6 ein Wechsel in der 1. Spalte eingetreten sein muss.]

[1] Ergänzt nach CT XI 30, 9 b ff. und Delitzsch, Sum. Gloss. S. 75.

[2] Zeichen Br. 5410.

[3] Guniertes *TE* (später = *TU*).

[4] So Jensen, KB VI 533.

[5] *pisannu* mit eingesetztem *NIR* (Br. 5491).

[6] So oder *ar-ki* zu lesen; hier liegt also die Lesung für das aus dem Cod. Hamm. XX r. 87 bekannte Rind vor. SAI 4047 ist ungenau, weil dort das zweite GUD in PA und Trennungszeichen zerlegt ist. Wie *up-ki* (oder *ár-ki*) zu erklären ist, ist noch unklar.

[7] = „es"; *šú-ma* = „selbiges".

Ganz weggefallen ist die sem. Gleichung selten; so CT XII 7, 3 b:

a-ra | UD.DU | ša UD.DU.BU.ḪU.

Dieses ist nach Z. 6 b = a-ra-bu-ú (ḪU).

Was sollen nun diese Zeilen besagen? Es kann wohl kein Zweifel sein, dass damit angedeutet sein soll, dass das betreffende Zeichen in dem betreffenden Ideogramm die angegebene Aussprache hat, so also ist *ÚRU* = *gur* im Ideogr. *giš MÁ.ÚRU*, zu lesen *giš má-gur* = sem. *makurru*. In *AL.TAR* (= sem. *altaru*) ist *TAR* im Sumerischen *tar* zu sprechen. In *GUD.ÙR.RA* ist *ÙR* im Sum. als *ur* zu lesen, also *gu(d)-urra* (= sem. *alap upki [?]*). In *KI.NE* (= *kinûnu*) ist *KI* als *gê* zu lesen, also *ge-bil (?)*[1] usw. Delitzsch fasst solche Gleichungen allerdings anders auf[2]. Er meint, dass in Fällen wie KI.NE die betreffende Gleichung bedeuten soll: KI, Aussprache *gê*, bedeutet dasselbe wie KI.NE. Wie soll man das aber herauslesen? Fassen wir es nach unserer Weise, so ist die Zeile *ša KI.NE kinûnu* einwandfrei zu übersetzen: „das *(KI)* von *KI.NE* = *kinûnu*". Delitzsch's Auffassung scheint mir auch in Fällen wie CT XII 6, 33 b nicht möglich:

la-a | UD | ša UD.UD.AK^ki [šú-m]a

Die Stadt ist Larak zu lesen, und es ist nicht anzunehmen, dass sie einen zweiten Namen *lâ* gehabt habe. Leider ist die ergänzende Gleichung

ra-a | UD | ša UD.UD.AK^ki šú-ma

nicht belegt, vielleicht deshalb, weil *ra* als Lesung von *UD* auch sonst vorkommt[3]. Der Syllabarverfasser glaubte also, dass *UD.UD.AK^ki* eine phonetische Schreibung sei, in der das erste UD = *la*, das zweite = *ra* zu lesen wäre, also *la-ra-ak*! So sind demnach alle jene Gleichungen zu fassen.

Eine Schwierigkeit bleibt allerdings bestehen. Es finden sich einige Gleichungen in der rechten Spalte, in denen das betr. Zeichen gar nicht vorkommt. So in C:

[A] (127) tu-ú | KU | 𒁹𒁹 (tu-kul-lum) | ša LÍB.TÚR[4] ša-as-su-rum

[B] (202) ma-a | ME | 𒁹𒁹 (me-mu-u) | ša KU.BA na-al-ba-šu.

Ferner CT XII 1, 34 a.:

[C] (ú)U | ša GI.GU.RU gi-gu-ru-u

CT XII 6, 49 b, f.:

[D] gal | UD | ša KI.KAL a-pi-ti

[E] al | UD | ša KI.KAL ka-gal-lu

---

[1] Andere sum. Wörter für „Feuerstätte" sind bekanntlich *nimur* (SAI 7342), *nê* und *gunni* (Br. 9703).

[2] S. z. B. unter II ge (Glossar S. 100).

[3] CT XII 6, 29 b ff.

[4] Vgl. SAI 5999.



CT XII 11, 25 b:
[F] ni-in | NÍN[1] | ša ^{dingir}NI.IN.NA šú-ma
CT XII 24, 9 a:
[G] [nu-]ú(?) | LUM | 𒐖 (= lu-um-ma) | ša DAN.NU dan-nu
CT XII 7, 33 a:
[H] ni-sag | MURUB | ša NI.SAG ri-eš-tu-u.

Dieses dürfte so ziemlich alles sein, was an Gleichungen vorhanden ist, in denen das erklärte Zeichen gar nicht begegnet. Auch die Erklärung Delitzsch's passt für diese Fälle nicht. Denn in diesen Syllabaren pflegt man sonst nicht auf andere Fälle hinzuweisen, in denen ein anderes Ideogramm die gleiche semitische Lesung hat. Dann müsste ja auch z. B. C 140 lauten:

mu-u | KU | 𒐖 | ša ME na-al-ba-šu,

indes steht hier, wie in anderen Fällen, das einfache

mu-u | KU | 𒐖 | na-al-ba-šu.

Wenn es mir nicht möglich ist, alle angeführten Fälle zu erklären, so mag doch wenigstens der Weg angedeutet werden, der für ihre Erklärung in Betracht kommen dürfte. Nehmen wir die Gleichnng F, so dürfte klar sein, dass eigentlich beabsichtigt war:

ni-in | NÍN | ša ^{dingir}NÍN šú-ma.

Ein Ueberlieferer hat da nun einmal für ^{dingir}*NIN* das phonetische *ni-in-na* eingesetzt, ohne sich klar zu machen, dass dadurch der Sinn der Zeile gestört wird.

Ebenso steht es mit G, eigentlich:
[nu-]ú(?) | LUM | ša DAN.LUM[2] dan-nu.

Nach Delitzsch's Annahme müssen LUM und DAN.NU Ideogramm für *dannu* sein, was doch wohl nicht sehr einleuchtend ist.

Die andern Fälle sind mangels weiteren Materials noch nicht völlig klar, doch wird ihre Erklärung auf dem oben angedeuteten Wege gesucht werden müssen.

Aus alledem ergibt sich, dass in der Gleichung

ur-ta | IB | ša ^{dingir} NIN.IB šú-ma

nur *IB* die Lesung *urta* hat. Die sichere Lesung des ganzen Ideogramms wäre nur möglich, wenn sich eine Gleichung fände

x | NIN | ša ^{dingir}NIN.IB šú-ma.

Diese ist leider noch nicht gefunden, so dass der Gottesname in seinem ersten Teil auch weiterhin fraglich bleiben muss.

Dass das *r* von *urta* im Munde der späteren Babylonier zu *š* (also *ušta*) geworden ist, dürfte keine Schwierigkeit bieten (vgl. *šipište* für *šipirte*). Somit erklärt sich שת (oder ושת) in אנושת. Für die Erklärung des Anfangs möchte ich auf CT 25, 1, Z. 7 f. hinweisen; dort wird der gleichfalls männliche[1] Gott ^{dingir}*NIN.IM.KI*, der auch ^{dingir}*NIN.MUR* geschrieben wird, als *ni-mur-ru* und *ni-ur* gelesen. Beide Namen sind doch gewiss ursprünglich gleich: *niwur* ist wohl erst aus *ni-ur* entstanden[2]. Hierbei ist *ni* die Lesung von *NIN*, die auch sonst bezeugt ist (CT 24, 18:18 f.; 25, 1:2; 25, 25:11; 25, 27 c 8). So dürfte auch aus *ni-urta*, der ältesten Aussprache des Gottesnamens ^{dingir}*NIN.IB*, zunächst *nimurta* (= *niwurta)* und später *niwušta* geworden sein; das wäre נושת. Wie sich das „prothetische“ א erklärt, bleibt dabei noch dunkel; vielleicht gab es eine vulgäre Ausspräche *inwušta* oder *iniwušta* für *niwušta*. So viel ergibt sich jedoch dass die älteste Aussprache des Gottesnamens ^{dingir}*NIN.IB* wahrscheinlich Niurta war, woneben sich vielleicht schon früh die Aussprache *Nimurta* fand.

Auf das oben erklärte *šú(-ma)* zurückkommend, sei noch C 299 richtig gestellt:
ki-eš | Zeichen Br. 10858 | (Name des Zeichens) šú ERI.KI

Auf Grund von Br. 7087 fasst Clay ŠÚ. ERI.KI als *ki(!)-ni-iš^{ki}* = *ki-i-iš^{ki}*. Zunächst geht es nicht, *ka-ni-iš^{ki}* in *ki-i-iš^{ki}* zu ändern. Ausserdem liegt wiederum bei Brünnow ein missverstandenes *šú* vor: K 40 II 33 bietet *ka-ni-iš^{ki}* = *šú âlu*, d. h. „(sum.) *kaniš*, (sem.) ebenso (d. h. *kaniš)* eine Stadt“. Dem entsprechend ist hier die Zeile zu fassen: „(sum.) kêš, (sem.) ebenso (d. h. kêš) eine Stadt“. Richtig hat Clay C 52 gedeutet
áš-te | SUK | (Name des Zeichens) | áš-te ERI.KI

Hier ist rechts statt *šú* das volle *áš-te* eingesetzt worden; dagegen bietet der Paralleltext 38128 (CT XII, 3 b)

áš-te | SUK | šú ERI.KI.

Auch hieraus folgt mit absoluter Sicherheit, dass *šú* für *áš-te* steht. Dass man aus solchen Gleichungen nicht Namen für die Unterwelt ableiten kann, in dem man womöglich *šú-âlu* als שְׁאוֹל fasst, wie das bekanntlich geschehen ist[3], braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

Korrekturnachträge. 1. Ehelolf (Wortfolgeprinzip, S. 33) hat gezeigt, dass die babylonischen Grammatiker den Namen unseres

[1] SAI 1920.
[2] Dies ist eigentlich altakkadisch, wurde aber wohl später als ideographische Schreibung betrachtet; vgl. meine Materialien zur altakkadischen Sprache unter *dannu*.

[1] Er ist DAM.UŠ (= *mu-ut* „Ehemann“) der *Nikilim*.
[2] Vgl. sem. *uwa'ir (uma'ir)* aus *u'a'ir* von *a'âru* (so auch Zimmern, Ištar u. Ṣaltu, S. 39), *uwaššir (umaššir)* aus *u'aššir* u. a. m.
[3] Vgl. Muss-Arnold, Wörterbuch 998. wo Literatur angegeben ist.



Gottes mit *namru* in Verbindung brachten: dadurch wird unsere Lesung *Nimurta* fast zur Gewissheit erhoben. Jensens Lesung *Namartu*, *Namirtu* oder *Namurtu* kam der Wahrheit bereits so nahe, wie es bei dem zur Verfügung stehenden Material nur möglich war.

2. Dass die oben angeführte Gleichung B (aus Clays Syllabar 202) tatsächlich auf einem Irrtum beruht, wie wir annahmen, lehrt K 4148, 9 (CT XI 38):

[ma]-a | ME | mi-mu-ú | ša KU.ME (!) na-al-ba-šu.

Ein Amulett aus Assur.

Von Otto Schroeder.

Die von Ebeling in seinen „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts" als Nr. 35, 36 und 37 veröffentlichten Beschwörungen geben sich ebenso wie die auch mit Bildern geschmückten Nr. 85, 86 und 87 durch ihre Form als Amulette zu erkennen; man beachte den oberhalb der eigentlichen Tafel befindlichen schmaleren Ansatz, der gewöhnlich ein Loch zum Durchziehen der Schnur enthält. Die Tafel VAT 9730 (Ebeling Nr. 35) hat diese Lochung nicht; vielleicht ist es also richtiger, hier von einer „Vorlage" für ein Amulett zu sprechen. Der Wortlaut von Nr. 36 gleicht im allgemeinen dem von Nr. 35; ob die Lücke durch Nr. 37 zu ergänzen ist, bezweifle ich; nur für die eine der drei, durch diagonale Doppellinien gevierteilten Flächen des Tafelansatzes vermag Nr. 37 ergänzend einzutreten.

VAT 9730 ist ein braunes Täfelchen von nicht mehr als 19 mm Dicke; der Hauptteil ist 100 mm hoch, 58 mm breit, der Ansatz nur 20 mm hoch und 38 mm breit. Die Höhe der Schriftzeilen beträgt im Durchschnitt etwa 4 mm.

Umschrift.

[15]*šiptu.* ^{ilu}*Ea* ^{ilu}*Šamaš* ^{ilu}*Márduk, ilâni*^{meš} *rabûti*^{meš} [16]*namrûti*^{meš} *ṣîrûti*^{meš} *ašaridûti*^{meš}, *da-in di-i-ni* [17]*paris*^{is} *purussê mu-šim šimâti*^{meš} [18]*mu-ṣir uṣurâti*^{meš} *mu-šik-ki iš-ki-t[ú]* [19]*ša šamê*^{e} *ù irṣitim*^{tim} *at-ta(!)-nu-m[a].*

[20]*šipat-ku-nu balâṭu, ṣi-it pî-ku-nu ša-l[a-mu],* [21]*mê*^{meš}*-ku-nu šùl-mu, e-piš pî-ku-nu balâ[ṭu],* [22]*amâru-ku-nu balâṭu*^{tú}, *ḫa-sis-ku-nu šùl-me,* [23]*na-plusu-ku-nu dumḳu,* — ^{mu}*munakkiru Ḫul. Níg. Ḫar. Šik,* [24] ^{mu}*mupašširu kišpa, ruḫâ, rusâ, up-šâšê limnûti* [25]*ša amêlu-u-te, ša kaššâpi, kaššapti,* [26]*e-piš-tú muš-te-piš-tum,* [27]*râmu limnu, erêšu nakru,* [28]*nadâru Kud. Da, ḳibû Dib. Da,* [29]*agâgu Lu(!). Mal, ḫâšu Dib. Ba,* [30]*ṣu-ud pa-ni [- -] Še(?). Ga. A* [31]*ša* ^{I}*Bâbu-aḫa-[iddina*^{na}*] mâr ili-šu tamû limnu.* [32] ^{ilu}*Ê-a [*^{ilu}*Šamaš* ^{ilu}*]Marduk, ilâni*^{meš} *rabûti*^{meš} [33]*[- - - -]-a a-na-ku Nu. Zu-u.*

Uebersetzung.

[15—19] Beschwörung. — Ea, *Šamaš*, Marduk, die grossen Götter, die Strahlenden, Erhabenen, Fürstlichen, — *des Rechtes Richter, der Entscheidung Entscheider, der Bestimmungen Bestimmer, der Festsetzungen Festsetzer, der Anteile Zuteiler* —, von Himmel und Erde (seid) ihr!
[20—23a] Eure Beschwörung — Leben,
was aus eurem Munde ausgeht — Heil,
eure Wasser — Heil,
was euer Mund bildet — Leben,
euer Sehen — Leben,
euer Sinnen — Heil,
euer Blicken — Gnade!
[23b—25] umwandelnd das Böse des Innern (?) . . . . ., lösend Zauber, Spuk, Hexerei, böses Treiben von Menschen, von Zauberer (und) Zauberin, [26—33] das Werk der Hexe: böses Lieben, feindliches Entscheiden, zerreissendes Wüten, zwingendes Sprechen, ... des Zürnen, packendes Hassen, Glühen des Antlitzes, ... — des Bâbu-aḫa-iddina, des Sohnes seines Gottes, böse Besprechung — Ea, *Šamaš*, Marduk, die grossen Götter, ... ? ? . . . kenne ich nicht.

Bemerkungen.

Abbildungen von Amuletten in der Form unserer Tafel: Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr Abb. 5. 6. Frank, Babylonisch-assyrische Kunst S. 55. Jeremias, AO I 3² Abb. 8. 9. HaoG Abb. 46. 47. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon Abb. 192.

Die Zeilen 15 bis 19 liefern den Beweis, dass die Beschwörung sich zunächst nur an Šamaš wandte; auf den Sonnengott zugeschnitten ist die ganze noch jetzt im Singularis stehende Stelle von *dain dini* bis *mušikki iškêtu* (in der Uebersetzung durch Cursivdruck ausgezeichnet). Verdächtig ist auch die Form *at-ta̱-nu* statt *at-tu̱-nu*; es sieht geradezu so aus, als wäre ursprüngliches singularisches *at-ta* durch Hinzufügung eines *-nu* in einen Pluralis verwandelt worden.

Z. 15 ^{ilu}𒁹 = *Ea* vgl. Z. 32 ^{ilu}*Ê-a*. Ebenso wird, wohl um Irrtümer auszuschalten, Marduk in verschiedener Weise geschrieben; Z. 15 ^{ilu}*ŠU* und Z. 32 ^{ilu}*Amar. Ud.* — Z. 20—23a. Sieben Glieder, dreimal je abwechselnd *balâṭu* und *šulmu (šalamu)*, als Höhepunkt das siebente Glied: *dumḳu*. Der Sonnengott schenkt „Leben" und „Heil" als seine „Gnade". Diese Trias entspricht wohl nicht bloss zufällig dem ägyptischen ☥𓌀𓋹. — Z. 24. Vgl. Šurpu V/VI 129. Zimmern, BBR S. 32f. — Z. 25. Auf [Keilschriftzeichen] sumer. *ùĝ* (s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 54 unter III *ùĝ*) folgt eine beschädigte

Stelle, doch dürfte kein *ZU* mehr gefolgt sein. — Z. 26. *muštepištum* oft in Maqlû, s. Tallqvist S. 157a. — Z. 27—30. Uebersetzung teilweise recht unsicher. Die Stelle entspricht Maqlû I 89—91 IV 13—15, vgl. auch ebenda V 62f. VII 75f. Zu Einzelheiten s. Tallqvist, a. a. O. S. 123. An der zuerst genannten Stelle heisst es nach Tallqvist's Umschrift: [89]*ip-šu, bar-tu, a-mat li-mut-ti, râmu, zêru* [90]*Di.Bala.a, Zi.Tar.Ru.Da.a, Ka Dib.Bi. Da Kúš.Ku.Mal* [91]. . *ṣu-ud pa-ni* . . . . . . „Zauberei, Auflehnung, unheilvolles Wort, Liebe, Hass, Betrug, Erwürgung, ?, ?, ..., Glühen des Gesichts . . . ." Zu meiner Umschrift beachte man: *Di = erêšu* (Br. 9527. Delitzsch, HWB S. 139), *Zi = nadâru* (Br. 2318), *Kúš = agâgu* (gemäss Br. 6391), *Sag. Ki = ḫâšu* (Br. 3643); also lauter Ausdrücke für Gemütsbewegungen! — Z. 32. Der Personenname ebenso in Z. 2 und auf dem Henkel (Z. 11—14), wo es heisst: [11] *[I]Bâbu-aḫa-iddina*[na] [12]*apal ili-šu* [13]*iškun*[un] [14]*ṣalma* (Br. 6389) = „B, der Sohn seines Gottes, errichtete das ‚Bild'." — Der Henkel trägt dann noch vier Gottesnamen; oben *[d]Šul-ma-nu*, links = *[d]Mu. Di*, rechts *[d]Amar.Ud*, unten *[d]Asaru-lù-dùg*. Die beiden zuletzt genannten Namen sind = Marduk; ebenso dürften die beiden ersten Synonyme sein. Sollte etwa *Mu.Di* — einen solchen Gott kennt Deimel's Pantheon Babylonicum nicht — spielerische Schreibung für *Di.Mu = šul-mu* (und somit = *Šul-ma-nu*) sein? Ergänzung des rechts stehenden Namens nach Nr. 37.

Der Gott des 28. Tages (*ûm bubbulum I*).

Von Otto Schroeder.

Förtsch hat OLZ 1916 Sp. 210f. gezeigt, dass „die älteste Erwähnung des *ûm bubbulum*" bereits in Opferlisten der Zeit Lugalandas zu finden ist. Das im Haupttexte DP 218 zu lesende *[d]Babbar-ud-nă-a-ka* hat Deimel unter Nr. 1117 seines „Pantheon Babylonicum" in der Lesung *[d]Ud-ud(-nad-a-ka)* als Göttername gebucht. Ein Gott des *ûm bubbulum* war bislang nicht weiter belegt und ob Deimels Fassung der Stelle in DP 218 das Richtige trifft, ist mindestens fraglich. Die erste unbezweifelbare Erwähnung eines Gottes des *ûm bubbulum* bietet ein Assurtext (VAT 9418), auf den m. W. zuerst Weidner im „Handbuch der babylonischen Astronomie" S. 141 hingewiesen hat. Dort werden u. a. 7 Erscheinungsformen des Gottes Nergal aufgezählt, nämlich:

[d]Ùr-ra	*[d]Nergal ša Kûta*[ki]
[d]Mes-lam-ta-ê-a	*[d]Nergal ša Bâbilu*[ki]
[d]Ḫuš-ki-a	*[d]Nergal ša Nippuru*[ki]
[d]UD-bu-bu-ul	*[d]Nergal ša Sip-par*[ki]
[d]I-sar-pád-da	*[d]Nergal ša aḫi nâr Dur-ili*
[d]Bi-bi	*[d]Nergal ša Â-ḫu*[ki]
[d]Lù-ḫuš	*[d]Nergal ša Kiš*[ki]
VII	*[d]Nergal*[meš]

Mit Ausnahme des an vierter Stelle genannten *[d]UD-bu-bu-ul* sind sämtliche Namen bereits bekannt; neu sind aber z. Tl. die Lokalisierungen, weswegen ich auch den ganzen Abschnitt hier mitteile. Zeile 4 besagt, dass der Nergal von Sippar den Namen *[d]UD-bu-bu-ul* getragen habe. Nun ist bekannt (vgl. Landsberger, Der kultische Kalender S. 141), dass es zwei Tage mit dem Namen *ûm bubbulum* gab; von ihnen hat der erste (28. Monatstag) den Zusatz *ša [d]Nergal*, der zweite (29. Monatstag) den Zusatz *ša [d]Sin*. Daraus ergibt sich, dass der Nergal von Sippar als Spezialgottheit des 28. Monatstages galt und als solche direkt den Namen *[d]Ûm-bubul* führte.

Zu נחשתי Gen. 30, 27

von Harry Torczyner.

Mit der bekannten Bedeutung von נָחַשׁ „Wahrsagerei treiben, durch mantische Künste ermitteln" o. ä. kommt man in dem Satze אם נא מצאתי חן בעיניך נחשתי ויברכני יהוה בגללך nicht aus. Mit der Ausflucht aber, in נחשתי an dieser Stelle ein anderes Zeitwort der Bedeutung „Ueberfluss haben" zu sehen, wie dies J. Sperber OLZ 16, 389 vorgeschlagen hat, kann man sich kaum zufrieden geben. Es gibt im Hebr. kein Zeitwort נחש dieser Bedeutung. Die Eigennamen נַחְשְׁתָּא, נַחְשׁוֹן, נָחָשׁ sind — vgl. Nöldeke Beiträge 87 — aus dem Hebräischen zu erklären; aber selbst wenn ein Zusammenhang mit altbab. Namen wie Nuḫâšu, Nuḫšânu, neubab. Nuḫšâ (vgl. Tallquist Ass. Pers. Names 297 a) etc. bestünde, wäre m. E. nur an Entlehnung zu denken. Ferner bedeutet auch im Akkadischen naḫâšu nur „strotzen, in Ueberfluss vorhanden sein," II 1 „in Ueberfluss versetzen, schwellen machen," nicht aber „Ueberfluss haben". Endlich spricht das Tempus von נחשתי und die Stellung dieses Wortes vor „und Gott hat mich um deinetwillen gesegnet" dafür, dass es die Situation Labans vor Jakobs Ankunft bezeichnet; und das war kein Ueberfluss: כי מעט אשר היה לך לפני „denn das Wenige, das vor mir dir gehörte" V. 29. Und auch in diesem Verse folgt auf die Angabe von Labans früherer Armut die Behauptung, dass erst mit Jakobs Fuss Gottes Segen bei Laban einkehrte: ויפרץ לרב ויברך יהוה אתך לרגלי.

Eine vulgärarabische Parallele in den von Littmann in Jerusalem gesammelten Modern

Arabic Tales ٩٧ scheint mir eine andere Deutung recht wahrscheinlich zu machen. Es ist dort im Märchen von einem Königssohn Qâsim die Rede, der unerkannt aus der Fremde heimkehrt und als Grindkopf verkleidet bei einem armen Goldarbeiter Dienst nimmt[1]. Nun heisst es Z. 16f. هداك معلمو خدمو ليش كان منحوس قال انا بدى اخدم هالهقرع يمكن بتروح النحسه عنى „dieser sein Meister nahm ihn in Dienst, weil er unglücklich (manḥūs) war; er dachte ich will diesen Grindkopf in Dienst nehmen, vielleicht wird (dadurch) das Unglück (niḥse) von mir weichen.“ Das geschieht denn auch; der Diener macht seinen Herrn reich, sodass dieser endlich sagt: اما اجير هادا فكك النحسه عنى „fürwahr dieser Mietling hat die niḥse von mir gelöst“ (S. 91, 1). Aus diesem Satze geht deutlich hervor, dass نحسة nicht einfach Unglück sondern ganz wie das hebr. נַחַשׁ etwa in Nu 23,23 כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל „es gibt keinen Zauber gegen[2] Jakob, keine Orakel gegen Israel“, ein Zauberfluch ist, der erst gelöst werden muss. So sagt auch an einer anderen Stelle ein Freund zu einem vom Unglück verfolgten Manne S. ١٩٣ يمكن انتة منحوس هات اآدينى فلوس وانا بشتغل والمكسب الى والك „vielleicht stehst du unter einem Fluch (inte manḥūs), gib mir Geld und ich werde Handel treiben und der Verdienst gehört uns gemeinsam“.

Inhalt und Ausdruck sind dem Tatbestand in Gen. 30 zu ähnlich, als dass eine solche Parallele für die Erklärung der Bibelstelle ausseracht gelassen werden dürfte. Auch Laban war vor Jakobs Ankunft arm. Auch sein Unglück wird dadurch beseitigt, dass er einen anderen, der unter einem besseren Stern steht, seine Geschäfte führen lässt. So wird denn auch נחשתי nichts anderes sein als كنت منحوس ich stand unter einem נַחַשׁ, einem bösen Zauber, da hat mich Jhwh um deinetwillen gesegnet. ברך „segnen“ bildet ja auch Nu 24, 1 den Gegensatz zu נחש „Zauberfluch“: „Bileam sah, dass es Jhwh gefällt, Israel zu segnen (לְבָרֵךְ), und ging darum nicht erst wie allemal darauf aus zu fluchen (לִקְרַאת נחשים[3]).“ Die Bedeutung „Wahrzeichen“ (Ges.-Buhl$_{16}$) hat נחש auch hier nicht.

[1] Das Märchen selbst ist auch sonst weit verbreitet. Vgl. Prym-Socin, Der Neuaramäische Dialekt des Ṭûr 'Abdîn Nr. XXXIX und XLVI und dazu Einleitung S. XXI.

[2] So ist natürlich m. a. zu übersetzen.

[3] Der Text mag hier indes nicht ganz in Ordnung sein.

נחשתי Gen 30, 27 ist also von נחש „zaubern“ etymologisch nicht zu trennen, das, wie ja längst erkannt ist, zu arab. نحس infaustus fuit (v. bösen Omen) gehört. נחשתי könnte dann freilich nicht Piʿel sein; ist es arab. منحوس entsprechend ein Nifʿal, dann brauchte gleichwohl die masoretische Vokalisation nicht geändert zu werden.

Sachliche Parallelen für den Versuch, durch Anschluss an einen Glücklicheren den eigenen Unstern zu bannen, sind bekannt, so dass sie hier nicht ausführlich behandelt werden müssten.

Besprechungen.

Radau, Hugo: Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi or Babylonian Lenten Songs from the Temple Library of Nippur. (The Babylonian Exp. of the Univ. of Penns. XXX, 1.) XIII, 66 S. m. 20 u. 9 Taf. 4°. M. 14—. München 1913. (Erlangen, R. Merkel.) Besprochen von Ernst F. Weidner, Perleberg.

Radau veröffentlicht in diesem Bande 13 Texte aus der Sammlung der Universität Pennsylvania, die zum grösseren Teile den Grabungen von Nippur entstammen, zum kleineren Teile der Khabaza Collection angehören. Dem Duktus der Schrift nach sind es Texte aus der Zeit der Dynastie von Isin, inhaltlich gehören sie zum Kreise der Tammuz-Inanna-Lieder. Die Autographien sind als vorzüglich zu bezeichnen, wenn man sie sich auch etwas grösser gewünscht hätte. Die unnütze, zeitverschwendende Wiedergabe von zufälligen Rissen auf der Tafeloberfläche ist leider auch bei diesem Bande nicht unterblieben.

Im Vorwort und in der Einleitung beschäftigt sich der Verfasser mit religionsgeschichtlichen Problemen im Rahmen des Tammuz-Inanna-Kultes. Er führt hier etwa folgendes aus: Die Religion der Sumerer war ein Reflex ihrer menschlichen Einrichtungen (Makrokosmos = Mikrokosmos). Sie teilten die ihnen bekannte irdische Welt in zwei Teile, einen nördlichen oder unteren und einen südlichen oder oberen Teil, ein. In der ältesten Zeit wurden die beiden Teile durch Eridu und Nippur, später durch Eridu und Nordwestmesopotamien repräsentiert, noch später galt als „Norden“ Girsu, Kutha, Akkad, das armenische Bergland, das „Westland“ oder auch Elam. Zur Zeit der 3. Dynastie von Ur waren Sumer und Akkad die Bezeichnungen für „Süden“ und „Norden“. Den irdischen Verhältnissen entsprechend wurde auch der Makrokosmos in zwei Teile geteilt: *an* und *ki* „Himmel und Erde“. Beide zerfielen wieder in zwei Teile: einen oberen Himmel, entsprechend der Sommerhälfte des Jahres, und einen

unteren Himmel, entsprechend der Winterhälfte des Jahres, und andererseits eine obere Welt und eine Unterwelt.

Die Gottheit des gesamten Alls war ursprünglich Anu, späterhin differenziert in ein männliches und ein weibliches Prinzip: Anu und Inanna. Aus der Vereinigung beider ging als Sohn Enlil (nach Radau ursprünglich Lil) hervor. So entwickelte sich allmählich die älteste Trias: Anu als Gott des Himmels (Vater), Enlil als Gott der Naturmächte (Sohn) und Inanna als Göttin der Erde (Mutter). Diese Trias ist das Vorbild für weitere göttliche Dreiheiten in späterer Zeit geworden (s. Radau, p. 48 f.).

Enlil ist der älteste Prototyp des „treuen Sohnes“, des *Dumu-zi* oder Tammuz. Der Tammuz-Inanna-Mythos behandelt die Beziehungen zwischen der „Mutter“ Inanna, der Erdgöttin, und dem „Sohne“ Tammuz, dem Repräsentanten der Naturgewalten, ist also ein Vegetationsmythos. Da die Mutter Erde jedes Jahr in Verbindung mit Erscheinungen der Natur (Regen usw.) die Vegetation hervorbringt, so gilt die Mutter Inanna auch als Gattin des Tammuz. Als solche wird sie die Tochter des Anu, und da die Sumerer Gatte und Gattin als eine Person betrachteten, schliesslich auch die Schwester des Tammuz.

In den Tammuzliedern und im Tammuz-Inanna-Mythos klagt Inanna um ihren toten Geliebten Tammuz und holt ihn aus der Unterwelt herauf. Tammuz als Hervorbringer der Vegetation ist im Winter „tot“, also auch Inanna während dieser Zeit zur Unfruchtbarkeit verdammt. Da nun Winter = Unterwelt ist, so findet hier der Aufenthalt des Tammuz in der Unterwelt und das Hinabsteigen der Inanna dorthin, um ihn zu holen, seine gültige Erklärung. Die Klagelieder um Tammuz nehmen dann entsprechend auf die winterliche Hälfte des Jahres Bezug.

Auch zur Darstellung historischer Ereignisse hat der Tammuz-Inanna-Mythos den Hintergrund geliefert. Aus Norden, der Gegend des Winters und der Unterwelt, brechen die Horden der Guti, Lulubi, Elamier usw. über Babylonien herein, verwüsten das Land und zerstören die Tempel. Unter dem Beistande des Tammuz wird der Feind vertrieben, die Tempel werden wieder aufgebaut und das Land geht einer neuen Glückszeit entgegen. Der Tammuz-Inanna-Mythos ist hier bereits in eine allgemeinere Form gegossen: es ist der Mythos von dem Kampfe zwischen dem finsteren, der Unterwelt entstiegenen Feinde, dem Unholde des Winters, dem Drachen und dem lichten Gotte des Südens und des Frühlings (Marduk — Tiamat, Jahve — Leviathan, usw.). Der Kampf wird alljährlich um die Frühjahrswende erneut.

Dieser sumerisch-akkadische Mythos von dem Kampfe zwischen Licht und Finsternis hat dann auch in das Christentum in der Darstellung der Passionslegende Eingang gefunden. Der sterbende, zur Unterwelt hinabsteigende und wieder auferstehende Christus ist der Tammuz der sumerischen Mythologie, der nach böser Winterzeit den Frübling zum Siege führt.

Soweit Radau. Ein geistreicher Kopf hat hier versucht, aus der religiösen Literatur der Sumerer das dieser zugrundeliegende Weltbild mit spezieller Beziehung auf den Tammuz-Inanna-Mythos herauszukristallisieren. In manchen Haupt- und vielen Nebenpunkten seiner Darstellung wird man ihm beistimmen können. Seine Auffassung des Tammuz-Inanna-Mythos berührt sich recht nahe mit der Erklärung desselben durch die „panbabylonistische“ Schule[1]; ihre Rekonstruktion des altorientalischen Weltbildes weist auch sonst manche Parallelen zu seiner oben skizzierten Darstellung auf.

Am wenigsten Anklang dürfte Radaus Versuch, die Entwicklung des sumerischen Weltbildes bis zur Herausbildung der ersten Trias darzustellen, finden. Es ist immer misslich, mit dem Wörtchen „ursprünglich“ ohne klare zeitgenössische Angaben arbeiten zu müssen, und Fehlgriffen ist hier jeder ausgesetzt. So werden auch hier vorläufig Ansichten gegen Ansichten stehen, ohne dass eine davon behaupten könnte, die endgültig richtige zu sein. Ohne Zweifel ist die Formel „Makrokosmos = Mikrokosmos“ das die ganze sumerisch-akkadische Lehre durchziehende Leitmotiv gewesen. Aber wenn Radau annimmt, dass die Religion der Sumerer ein Reflex ihrer menschlichen Einrichtungen gewesen sei, so dürfte das in dieser Fassung schwerlich richtig sein. Die tatsächliche Entwicklung dürfte gewiss das himmlische All nach dem irdischen Vorbild gestaltet haben, aber die Formulierung der altorientalischen Lehre lautet anders. Nach ihr wurde zuerst der Kosmos (im Gegensatz zur Erde) geschaffen und eingeteilt und seinen einzelnen Teilen Platz und Funktion im Kreislauf des Ganzen angewiesen. Dann wurde die Erde gebildet und auf ihr alles nach dem himmlischen Vorbilde eingerichtet. Auch die Zweiteilung des himmlischen Alls und entsprechend des irdischen Alls als Hauptlehre will mir nicht recht

[1] Vgl. Jeremias, HAOG, S. 263 ff. und Art. *Tammuz* bei Roscher, *Lexikon der Mythologie V*, Sp. 46 ff.



einleuchten. Dass es diese Differenzierung der Lehre irgendwo und irgendwann gegeben hat, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Aber als Hauptlehre hat gewiss immer die Dreiteilung gegolten; ihr würde auch als m. E. älteste [1] Trias Anu (Himmel), Enlil (Erde) [2] und Ea (Ozean) entsprechen. So kann ich auch der sehr gewagten Verteilung der grossen Kultzentren und Länder auf die beiden Hälften des irdischen Alls nicht beistimmen. Die Bezeichnung des südlichen Babyloniens als Sumer und des nördlichen Babyloniens als Akkad hat m. E. mit dem Weltbilde gar nichts zu tun.

Was die vermeintliche Urtrias Anu, Enlil, Inanna und ihre Entstehung betrifft, so sehe ich nicht, auf welches tatsächliche Material sich diese Konstruktion stützen könnte. Parallele Züge zwischen Enlil und Tammuz lassen sich gewiss aufweisen, aber für ihre „ursprüngliche" Identität spricht meiner Ansicht nach nichts. Ich glaube an diese Trias nicht, da ja auch bei der weiteren Darstellung und Erklärung des Tammuz-Inanna-Mythos durch Radau Anu eine völlig untergeordnete Rolle spielt, die ihn als Mitglied einer die Grundlage des Mythos bildenden Trias nicht recht glaubwürdig erscheinen lässt. Der Mythos kann auch seine Erklärung finden, ohne dass man sich dazu zunächst eine unbeweisbare Urtrias notdürftig zusammenzimmern müsste.

Der Tammuz-Inanna-Mythos selbst ist m. E. durch Radau durchaus zutreffend charakterisiert worden. Er ist ein Vegetations-, aber auch, was Radau nicht erwähnt, und das in erster Linie, ein Astralmythos [3]. Auch die Beziehungen der Inanna zu Tammuz als Mutter, Schwester, Gattin hat Radau durchaus richtig gedeutet [4]. Sehr wertvoll sind ferner seine Hinweise auf die Benutzung des Mythos [5] zur Stilisierung historischer Ereignisse. Es wäre recht interessant, dieser Frage auf Grund des gesamten Materials in ausführlicherer Darstellung näher zu treten, da hier sehr bedeutsame Beiträge zur Charakterisierung des sumerisch-akkadischen Legendenstiles gewonnen werden könnten [6]. Ueber die

[1] D. h. als älteste nachweisbare.

[2] Dass Enlil Gottheit der Naturgewalten sein soll, wie Radau annimmt, glaube ich nicht. Meines Erachtens ist er der Gott der Erde (s. Jeremias, HAOG S. 237 f.).

[3] Vgl. Jeremias bei Roscher, *Lexikon der Mythologie* V, Sp. 47 ff.

[4] S. auch Langdon, *Babyloniaca* VII, p. 20 ff.

[5] Der übrigens nicht der Tammuz-Inanna-Mythos selbst, sondern allgemeiner der Mythus vom Frühlingsgotte und Heilbringer (s. bereits oben) ist.

[6] Vgl. Jeremias, HAOG 309 ff.

Parallelen zwischen dem sumerischen Mythos und der christlichen Passionserzählung liegen bereits ausführlichere Darstellungen vor [1].

Einige Einzelbemerkungen zur Einleitung seien hier noch angeschlossen:

p. 2. Die physikalische Beschaffenheit des Zweiströmelandes lässt sich m. E. durchaus mit dem Weltbilde in Einklang bringen. Im Norden liegt nicht nur der Eingang zur Unterwelt, sondern auch der Götterberg, der Sitz Anus (s. Jeremias, HAOG 32 f. 236). Zwischen der kosmischen Lehre und der realen Wirklichkeit ist die gewünschte Parallele also durchaus vorhanden.

p. 5. Woher weiss Radau, dass der Tammuz-Inanna-Mythos in Erech entstanden ist?

p. 5. Dass die Bezeichnung „jungfräulicher Boden" auf die Auffassung der Erdgöttin Inanna als Jungfrau zurückgehen soll, halte ich für ausgeschlossen.

p. 6. Die Zusammenstellung von ὀλολύζω und *ululare* mit akkad. *Ulûlu* scheint mir recht erwägenswert.

p. 7 (cf. p. VII f.). Die Rekonstruktion des sumerisch-akkadischen Kalenders durch Radau ist m. E. einfach indiskutabel. Er lässt den Nisan, den ersten Monat des Jahres, mit dem Herbstäquinoktium beginnen, so dass der Monat Tammuz in die Zeit Dezember-Januar fällt, stellt damit alle bisherigen Anschauungen über den sumerisch-akkadischen Kalender auf den Kopf und kommt doch zu keinen einleuchtenden Resultaten. Denn erstens lässt sich für seine Ansicht auch nicht ein einziges inschriftliches Zeugnis beibringen, zweitens wissen wir nicht, wie alt das mit Nisan beginnende Kalendersystem überhaupt ist [2], und drittens ist ja ein mit Herbstäquinoktium beginnendes Jahr so wohl bezeugt (vgl. KAO IV, S. 30 ff.), dass wir seiner gewaltsamen Konstruktion recht gut entraten können. Näher wird darüber noch zu sprechen sein, wenn einmal die in Aussicht genommene Arbeit Radaus über den sumerisch-akkadischen Kalender erschienen ist.

Der eigentliche Hauptteil des Buches (p. 8—62: Translations, notes and annotations) gibt sich äusserlich als ein Kommentar zu dem ersten der von Radau veröffentlichten Texte, ist aber mehr. Der Verfasser hat ein ausserordentlich reiches Material zur Erklärung der Tammuz-Inanna-Lieder gesammelt und in den oft recht umfangreichen Anmerkungen manchen wertvollen Beitrag zum sprachlichen Verständnis der religiösen Literatur der Sumerer beigesteuert. Die hauptsächlichsten und wichtigsten der von ihm behandelten Themata sind die folgenden:

p. 9—16. Ueber die Tempelnamen *(Ê-)Dur-an-ki*, *Eš-Ê-an-na*, *Gi-bür-7*, *Me-nam-nun-na*, *E-gù-an-ni-si-sib(?)-ba(?)*.

p. 17—28. Die Bedeutung von *Edin*, *Edin-A-ḪA^ki* und *Edin-ḪA-A* in den Tammuzliedern. p. 20—23 Umschrift und Uebersetzung des so eminent wichtigen und interessanten Textes Zimmern, VAS II, Nr. 26, VI 24—VII 27.

[1] S. Jeremias, BNT, S. 8 ff. Zimmern, *Zum Streit um die „Christusmythe"* usw.

[2] Die übrigen Kalendersysteme müssten doch auch zum Vergleiche herangezogen werden (vgl. KAO IV, S. 62 ff.).



p. 29—42. Tammuz und verwandte Göttergestalten als „Hirten".

p. 42—46. Inanna als *Kúr-gul-gul* („Zerstörerin des 'Gebirges'") — *Kúr* = Unterwelt.

p. 46—50. Ueber verschiedene Triaden und ihren entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang.

p. 52—53. Ueber *k/garaš* als Bezeichnung für „Unterwelt".

p. 60—62. Umschrift und Uebersetzung des ersten der von Radau veröffentlichten Texte, Kol. II, 3—22.

Es möge nun hier noch auf einige der wichtigsten seiner Ergebnisse hingewiesen werden, auch sollen einige, die zur Kritik herausfordern, kurz besprochen werden.

p. 8, n. 3. Das „Band des Himmels" soll die Kalotte sein, die durch den Wendekreis des Steinbocks (?soll wohl heissen Krebses!) als Basis am Nordhimmel begrenzt wird (Nordpol des Himmels als Zentrum). Das halte ich für ausgeschlossen. Das Richtige findet man bei **Jeremias**, HAOG 33f. Das „Band Himmels (und der Erde)" ist die Achse des Weltalls, die vom Nordpol des Himmels ausgeht und durch den Mittelpunkt („Nabel") der Erde führt. Auch die am gleichen Orte angeführten weiteren Gleichungen Radaus: *gán* = Zodiakus, *murub-an* = Aequator (sicher doch Ortsmeridian) und *ul-gán* = Ekliptik dürften schwerlich auf Beifall rechnen dürfen.

p. 10. **Zimmern**, VAS II, Nr. 68, 26 ist durchaus nicht die einzige Stelle, wo Sin als „Sohn Anus" erscheint; vgl. mein *Handb. d. babyl. Astr.* I, S. 33.

p. 10, n. 1. Wichtig ist hier der Hinweis auf **Zimmern**, VAS II, Nr. 53, 6a, wo der Name der Göttin ᵈ*NIN-Marᵏⁱ* in phonetischer Schreibung als *I-ni-Mà-arᵏⁱ* erscheint.

p. 12. In dem unveröffentlichten Texte CBM 112, 3 wird Inanna als „Herrin der 7 Hunde" bezeichnet (cf. auch n. 4 der gleichen Seite). Zur Verbindung des Hundes mit der Göttin Inanna vgl. **Hommel**, *Esch-ghanna* 102; **Jeremias**, HAOG 259, Anm. 2.

p. 12, n. 5. Auf Grund des gleichen wichtigen Textes wird festgestellt, dass der sumerische Name des Nergal nicht ᵈ*Né-unu(g)-gal*, sondern ᵈ*Né-iri-gal* zu lesen ist. Die gleiche Anmerkung ist auch sonst an sehr beachtenswerten Bemerkungen reich.

p. 26, n. 3 (Mitte). Nach welcher Stelle sollen ᵈ*PA* und ᵈ*LUGAL* die „Zwillings"sterne des ᵏᵃᵏᵏᵃᵇ*Sahan* sein?

p. 27, n. 5. Dass das sumer. *a-dan* der Prototyp von Adon(is) sein soll, halte ich für nicht gut möglich.

p. 32, n. 10. ᵏᵃᵏᵏᵃᵇ*Lu-lim*, V R 46, 21 a, ist doch keinesfalls als Planetenname aufzufassen.

p. 36, n. 1. Zu *Ama-ušumgal-an-na* und den verschiedenen Schreibungen des Namens.

p. 39. Die Gleichung [Keilschriftzeichen] = *súb* gibt auch **Delitzsch**, *Sumer. Glossar*, S. 269.

Damit will ich schliessen, da ich bei der bereits ungebührlichen Länge des Referates schliesslich nicht auf alles Bemerkenswerte des Buches eingehen kann. Jedenfalls wird niemand an dem höchst beachtenswerten Werke vorübergehen können, den seine Studien in das Gebiet der religiösen Literatur der Sumerer führen.

Sethe, Kurt: Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern, und was für andre Völker und Sprachen daraus zu lernen ist, ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache. (Schriften der Wiss. Ges. Strassburg, 25. Heft.) VIII, 147 S. m. 3 Taf. 8°. M. 14 —. Strassburg, Trübner, 1916. Bespr. von **Walter Wreszinski**, Königsberg i. Pr.

Man hat den Aegyptologen lange Zeit eine gewisse Eigenbrödelei, eine zu enge Beschränkung auf ihr eigenstes Gebiet ohne Anknüpfung an benachbarte Disziplinen zum Vorwurf gemacht. Wie sehr das aber daran lag, dass man erst im eigenen Haus sich einigermassen einrichten wollte, bevor man weiter Umschau hielt, das beweist kein Buch besser als Sethes vorliegender kostbarer Beitrag zur vergleichenden Völkerkunde, den er schon durch den Buch-Untertitel als solchen bezeichnet. Aus rein philologischen Studien über die Zahlwörter, die er ÄZ. 47, 1 veröffentlicht hat, ist ein Werk entstanden, das das ganze Gebiet des ägyptischen Zahlenwesens aufs tiefste behandelt und durch die psychologische Begründung des einzelnen Phänomens der Beurteilung ähnlicher Erscheinungen in anderen Sprachen Handhaben bietet. Hierfür kommt Sethe ausser seiner bewunderungswürdigen Gelehrsamkeit auf dem ganzen Gebiet der Aegyptologie noch eine glänzende Methodik und ein Spürsinn ohnegleichen zugute, der ihm gerade für diese Arbeit Analoga ebensogut aus den Sprachen der dem Altägyptischen verwandten hamitischen und semitischen Stämme wie aus den alten und modernen indoeuropäischen oder auch der polynesischen und mexikanischen Sprache herbeischafft.

Die Formen der Zahlwörter und ihre grammatische Behandlung sind ein bisher nur wenig behandeltes Gebiet der ägyptischen Philologie gewesen. Ueber die knappen Bemerkungen in Ermans Grammatik hinaus hat jeder gerade das gewusst, was er an Einzelheiten aus der eignen Lektüre errafft hatte. Wie wenig und wie wenig Zusammenhängendes das gewesen ist, wird allen Fachgenossen klar geworden sein, wenn sie diese systematische Verarbeitung des ganzen Materials in sich aufgenommen haben.

Sethe beginnt mit der Erörterung der Zahlzeichen, ihren Formen und ihrer Stellung zueinander, und es ist nicht nur lehrreich, sondern auch sehr reizvoll zu lesen, wie er für jede Einzelheit der ägyptisch-koptischen Bildung und Behandlung der Zahlen Analogien anzuführen weiss, die dafür bezeichnend sind, wie gleichartig die Geister der Völker sich gelegentlich mit Zahlenproblemen abgefunden haben.

Das zweite Kapitel behandelt die Kardinalzahlen. 10 und 1000 sind die Stützen des Zahlensystems, die 10 als Grundlage, die 1000 als höchste Einheit. Das ist nicht immer so

gewesen, hat sich aber schliesslich gegenüber anderen Ansätzen behauptet. Das Aegyptische kennt Ziffern für Million, Hunderttausend, Zehntausend, aber die beiden ersten Grössen sind nur zu gewissen Zeiten als bestimmte Zahlen im Gebrauch gewesen und ihrer eigentlichen Bedeutung der ungeheuren Menge entfremdet worden, und der Begriff Zehntausend ist ja nur die Multiplikation der Höchstzahl 1000 mit der Grundzahl 10. Und wie die Tausend nicht unbestritten die Höchstzahl gewesen ist, so ist das Dezimalsystem nicht das einzige gewesen, nach dem der Aegypter gezählt hat; auch vom Quinar-, Duodezimal-, vielleicht auch vom Sexagesimal- und Vigesimalsystem finden sich Spuren.

Zu der Erklärung der Zahl ḏbʿ = ⲧⲃⲁ = 10000 als der Multiplikation der Höchstzahl 1000 mit der Grundzahl 10 des ganzen Systems gehört die schöne Bemerkung auf S. 23/4, dass die Zahl 10 in der semitisch-ägyptischen Ursprache vielleicht mit dem Worte ḏbʿ bezeichnet worden sei, das aber später, nach der Trennung des Semitischen vom Aegyptischen, in beiden Sprachen von anderen Bezeichnungen verdrängt worden ist, im Semitischen von einer Bildung des Stammes ʿšr, im Aegyptischen von mḏ-w. Das alte Wort ist durch den Dualis Kopt. ϫⲟⲩⲱⲧ = 20 wohl sicher bezeugt. Wenn es sich nun in der Bedeutung Zehntausend wiederfindet, so kann man es kaum für etwas anderes halten als für eine Ellipse: 10 (scil. Tausend).

Der Bildung der ägyptischen Zahlwörter ist Sethe schon früher nachgegangen, hier aber wirft er die Frage nach ihrer Verwandtschaft mit den semitischen Zahlbezeichnungen auf. Für einige ist diese auf den ersten Blick festzustellen und auch schon allgemein bekannt; für ʾfd = ʾrbʿ = 4 erbringt Sethe durch Analogie aus den hamitischen Sprachen den Beweis der Stammgleichheit, für ḫmt sem. ṯlṯ = 3 ist er in seiner Sache noch nicht sicher, für dw-w = 5 erweist er die Stammgleichheit mit dem alten semitisch-ägyptischen Wort für Hand (der fünf Finger halber), während die semitischen Sprachen statt dessen später ein anderes Wort ḫms in Gebrauch genommen haben. Ebenso steht es, wie oben schon kurz erwähnt, mit dem Wort für 10, dessen älteste Bezeichnung sich nur noch in dem Dualis ϫⲟⲩⲱⲧ erhalten hat, während der Singularis sowohl im Aegyptischen wie im Semitischen durch andere Ausdrücke verdrängt worden ist. Von den Zehnern bleiben mʿbʾ = ⲙⲁⲁⲃ = 30 und ḥm = ϩⲙⲉ = 40 noch unerklärt, die übrigen sind bekanntlich Ableitungen von den entsprechenden Einern. — Nach einer Zusammenstellung der runden oder heiligen Zahlen, d. h. derer, die in manchen Fällen genannt werden, ohne dass sie sachlich bedingt sind, und der Zahlabstrakta, femininer Bildungen von Zahlwörtern mit der Bedeutung, dass eben diese Zahl von Gegenständen ein Ganzes ausmacht, schliesst eine genaue Darstellung der Konstruktion der Kardinalia in den verschiedenen Phasen der ägyptischen Sprache das Kapitel ab.

Die Untersuchung über die Bruchzahlen stellt Sethe auf die breite Basis einer Uebersicht über die entsprechenden Verfahren und Kenntnisse der anderen Kulturvölker des Altertums und des Mittelalters; dadurch ergeben sich zahlreiche Analogien.

Die Aegypter haben Stammbrüche, — Brüche mit dem Zähler 1, — und Komplementbrüche, Brüche mit einem um 1 kleineren Zähler als Nenner, — gekannt, aber mit einer Ausnahme nur mit Stammbrüchen gerechnet. Gemischte Brüche wurden in Stammbrüche aufgelöst, die aneinander gereiht wurden. Multiplikation und Division wurde durch Additions- und Subtraktionsverfahren ersetzt. Die Kompliziertheit der Verfahren zwang zur Aufstellung von Listen, die gelegentlich wie unsere Dezimalrechnung eine Vernachlässigung der kleinsten Werte zeigen. Flächen- und Hohlmasse wurden nur durch fortgesetzte Halbierung geteilt, diese Teilbeträge mit besonderen, den Zahlenwert nicht enthaltenden Zeichen geschrieben. Den Ursprung der Zeichen für die Teile des Hohlmasses kennen wir aus Möllers schöner Arbeit (ÄZ 48, 99), woher die Teile des Flächenmasses ihre Bezeichnungen haben, erklärt Sethe ausführlich und zeigt dabei auch, dass die Stammbrüche der Halbierungsreihe ursprünglich wohl sämtlich bis zu 1/32 von ihnen ihre graphische Bezeichnung hergenommen haben, später sind sie allerdings meist durch andere ersetzt worden, die die Zahl selbst zeigen [1].

Ausser denen der Halbierungsreihe sind noch die Stammbrüche der Drittelungsreihe mit besonderen Zeichen geschreiben worden, die

[1] Gelegentlich der Besprechung des Zeichens für die Viertelarure macht Sethe eine Bemerkung, die mir nicht ganz klar erscheint. Dieses Zeichen, 2 gekreuzte d. i. gebrochene Stäbe, eignet ursprünglich dem Verbum ḥsb brechen, das später der Ausdruck für „rechnen" im allgemeinen geworden ist. Sethe meint, das sei geschehen, als die Rechenkunst durch das Aufkommen der Multiplikation und besonders der Division auf eine höhere Stufe gehoben worden sei. Dem ist entgegen zu halten, dass diese beiden Spezies in der äg. Arithmetik ja gar nicht existiert haben, sondern durch Hilfsmittel aus der Addition und Subtraktion ersetzt worden sind. Dagegen ist in der Geometrie das Vierteilen gewiss schon etwas Alltägliches gewesen, und so ist, da die Rechenkunst der Aegypter rein praktische Bedeutung gehabt hat, die Bedeutungserweiterung von „brechen" zu „rechnen" gewiss durch ganz concrete Vornahmen erfolgt.

übrigen Stammbrüche hat man auf drei Weisen gebildet, die, wie natürlich, stets die Nennerzahl aufweisen, deren eine aber auch die Eins des Zählers nennt. Waren den Aegyptern die Komplementbrüche auch bekannt, so haben sie sie doch rechnerisch nicht verwendet, vielmehr sie stets durch eine Reihe von Stammbrüchen ersetzt. Eine Ausnahme bildet nur 2/3 und auch nur in Texten mit hieroglyphischer Schrift 3/4.

Die Lesung der Bruchzahl 2/3, deren Entstehungslegende aus $\frac{1}{1^1/_2}$ er endgültig abtut, stellt Sethe aus den ältesten hieroglyphischen Schreibungen und semitischen Analogien als 2 r "2 Münder" fest. Später ist für das weiter im Gebrauch gebliebene Schriftzeichen eine andere Lesung aus der Terminologie der Goldschmiede aufgekommen, sꜣ-wj eigentlich „die beiden Teile" Gold, nämlich in der Elektronmischung Gold 2 : Silber 1.

Wie man in der Sprache den Komplementbruch 2/3 stets als „die zwei Teile" (scil. von den dreien, die zum Ganzen gehören) und im Koptischen 3/4 als „die drei Einheiten" (scil. von den vieren) bezeichnet hat, wird man wohl auch die übrigen Komplementbrüche ausgedrückt haben, obgleich man sie als Stammbruchreihe schrieb; nur so konnte man ja auch dem Hörer eine deutliche Vorstellung von der gemeinten Menge geben.

Die Stammbrüche und die Komplementbrüche unterscheiden sich graphisch derart, dass die Stammbrüche hinter dem Wort für Teil die Zahl des Nenners zeigen, während die beiden einzigen Komplementbrüche, die nicht stets mit Stammbruchreihen geschrieben wurden, im Hieroglyphischen die Zählerzahl in eigentümlicher Weise an das Wort für Teil anhängen. Sprachlich zeigt bei den Stammbrüchen das Wort für Teil die verkürzte Form, bei den Komplementbrüchen die voll betonte. Die Nennerzahl des Stammbruches wird wie eine Ordinalzahl, die Zählerzahl des Komplementbruchs wie eine Kardinalzahl behandelt.

An diese Feststellungen schliesst sich die Betrachtung der Ordinalzahlen selbst, deren eigentliche Wesensart, dass sie eine Reihe gezählter Dinge vollmachen und abschliessen, zum Verständnis von mancherlei Verwendungen Sethe hervorhebt; eine Bildungsform der ägyptischen Ordinalia, mittels des Partizips des Verbums „füllen", weist ganz ausdrücklich darauf hin, und ebenso beruht auf dieser Auffassung die im Aegygtischen allerdings nur vereinzelt verwendete Piʿelform von Zahlverben.

Eine zweite Art der Ordinalbildung wenigstens für die Einer besteht aus der Ansetzung einer Bildungssilbe, die ihr formales und begriffliches Analogon im Semitischen hat, letzteres auch in den indogermanischen Sprachen. Sie bezeichnet die besondere, allernächste Zugehörigkeit zu dem Begriff des Stammwortes, und wenn man das vor Augen behält, erklären sich manche Bildungen von Ausdrücken, die sonst befremden würden.

Eine kurze Besprechung der Distributivzahlen schliesst das Buch.

Damit ist in grossen Umrissen der ägyptologische Rahmen des Werkes skizziert. Wieviel hat Sethe nun aber in ihn hinein gearbeitet! Muss ihm der Aegyptologe für die umfassende Darstellung der ägyptischen Zahlwörter danken, so muss es nicht minder der Sprachvergleicher und Völkerpsycholologe, dem er für eines der wichtigsten Gebiete auf jeder Seite Neues gibt. Die Ableitung der Zahlwörter im Semitischen und Aegyptischen und die Rückschlüsse daraus auf die gemeinsame Ursprache, sowie die etymologischen Parallelen aus allen möglichen anderen Idiomen, die Untersuchung über andere Zahlensysteme als das dezimale mit den vielen Analogien aus den indogermanischen Sprachen, die bequeme Uebersicht über die Schreibung und Verwendung der Brüche bei den Kulturvölkern des Altertums und des Mittelalters, die Vergleichung der Auffassungen der verschiedenen Völker vom Verhältnis der Stammbrüche zu den Komplementbrüchen, die feinen Untersuchungen über die ursprüngliche Bedeutung der beiden Bildungsformen der Ordinalzahlen im Altägyptischen mit dem Annex über die Ordinalbildung bei niedriger stehenden Völkern, und schliesslich die schöne Studie über die Ordinalzahl „der erste", — überall folgt man ihm staunend und zustimmend. Selten nur, wie etwa bei den Etymologien auf S. 12 (ḥḥ und ḥjḥj) und S. 16 (ḫ: und ḫꜣj) kommen ernstere Zweifel, und da ist er selbst der erste, durch behutsamen Ausdruck zur Vorsicht zu mahnen. — Und bei alledem kommt es ihm nicht minder als auf die Tatsachen selbst auf den Weg an, den der Menschengeist gegangen ist, um zu dem Ergebnis zu gelangen. Das man immer und immer wieder auf solche einzelnen Bemerkungen stösst, die nach der einen oder anderen Seite Licht werfen, ist der grösste Reiz an der Lektüre des Buches.

Friedmann, Ernst: Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil. Nach einer Berliner Handschrift (Or. 405.) Einleitung, Text und Uebersetzung. Diss. 63 u. יט S. 8°. Freiburg (Schweiz), St. Paulus-Druckerei 1913. Besprochen v. Samuel Poznański, Warschua.

Diese Dissertation ist dadurch von Interesse, dass sie das erste Spezimen aus einer arabischen Schrift eines wenig gekannten



karäischen Autors bietet. Dieser Autor war lange Zeit als al-Melammed (od. al-Muʿallim) Fâḍil bekannt, wobei man Fâḍil für einen Eigennamen hielt und allerlei über seine Person und seine Zeit kombinierte, jetzt aber wissen wir, dass al-Melammed Faḍil nur Epitheton ist (vorzüglicher Lehrer), dass er Jesaja b. Uzzija ha-Kohen geheissen und wahrscheinlich in Kairo gelebt hat. Er verfasste eine Schrift in arabischer Sprache u. d. T. סדור (Anordnung) oder ספר מצות (Buch der Gebote), die sich in zwei von einander abweichenden Rezensionen in ms. Par. 582 und Berlin 200 (or. 405) findet und aus der nun Friedmann, bedauerlicherweise nur nach ms. Berl., Kap. 16 u. 17 über den Neujahrs- resp. Versöhnungstag edirt. Aus diesen zwei Kapiteln ersehen wir, dass Jesaja sein Thema anders als andere karäische Verfasser ähnlicher Werke gestaltet hat. Besonders interessant ist das Kapitel über den Versöhnungstag, wo wir eine Symbolik der Opfer und der Kleidungsstücke des Hohepriesters haben (letztere fast wörtlich nach dem Talmud, was Friedmann nicht bemerkt; man vgl. z. B. p. ה, l. 19—25, mit dem Ausspruch ʿAnâni b. Sasons in Tr. Zebaḥim 88 b, ʿArachin 16 a), dann bei Anlass der Pflichten gegen Gott eine fast vollständige Dogmatik (p. ו, l. 2 v. u. — p. ט, l. 4), in der der Einfluss des muzatilitischen Islams sich geltend macht. Die Zeit unseres Verfassers lässt sich nicht genau bestimmen. Wir haben nur eine Zeitgrenze nach oben dadurch, dass er den Karäer Ješer b. Ḥesed, der 1072 lebte, zitiert, und eine nach unten dadurch, dass er in dem 1434 verfassten Muršid des Samuel al-Magribi bereits als Verstorbener angeführt wird, also 1072—1434 (nicht 1120—1434, wie Fr. p. 15 sagt). Sein Verhältnis zu den Rabbaniten, die er Genossen nennt (אצחאבנא), war ein freundliches, und er stand vielfach unter ihrem Einfluss (vgl. z. B. Anm. 81), seine Lebensverhältnisse sind unbekannt, doch war er vielleicht Arzt (vgl. p. א, l. 15—20), sein arab. Stil lässt viel zu wünschen übrig, wiewohl er einmal auf eine Eigentümlichkeit dieser Sprache hinweist (p. יג, l. 5 v. u.). Andere Schriften sind von ihm nicht bekannt, denn der Komm. zum Absch. Ha'azinu (Deut. 32; s. Fr., p. 21) gehört nicht ihm, sondern seinem Bearbeiter an.

In beiden Handschriften folgt nämlich auf die Schrift Jesajas, die als Teil I bezeichnet wird, noch eine andere, als Teil II bezeichnet, die ebenfalls ihm beigelegt wird. Sie gibt sich aber deutlich als Bearbeitung zu erkennen, wobei der Autor des ersten Teiles hier in dritter Person angeführt wird. Auch haben wir hier ein Abfassungsdatum, Sept. 1525. Dieser zweite Teil befindet sich handschriftlich auch bei den Karäern in Kairo, wo als Kopist (וכתב) ein Aron b. Mose b. Elias, bekannt (הנודע) als Ibn ʿAbd al- Wali (s. Gottheil, JQR XVII, 646, wo Ben Ghalûli und meine Emendation בן עאקולי zu streichen sind). Dann findet sich dieser zweite Teil auch in einer Handschrift des New Yorker Rabbinerseminars (ms. Deinard 10), wo (wie mir Prof. A. Marx freundlichst brieflich mitteilt) der Autor ausdrücklich genannt wird, nämlich Elia b. Aron b. Mose ibn ʿAbd al-Wali (vielleicht ein Grossvater des obigen Kopisten), ein auch anderweitig bekannter Autor (s. über ihm Steinschneiders Arab. Lit. d. Juden § 186). Ihm ist auch der obengenannte Kommentar zu Deut. 32, der darin enthalten ist, ausdrücklich hier beigelegt. Teile der Schrift Elias wurden auch, ohne Quellenangabe, von dem karäischen Arzt und Schriftsteller des XVII. Jahrh., Daniel b. Mose Feruz aus Damaskus, in die Sammelwerke ms. Br. Mus. 724 u. 725 aufgenommen, wie ein Vergleich der Kapitelüberschriften mit denen in Steinschneiders Verzeichnis der Berliner Handschriften II, p. 50a, zeigt. Die in Nr. 725 enthaltenen wurden von G. Margoliouth in JQR XVIII, 505 ff. (der die Quelle nicht erkannte) ediert.

Friedmann hat seinen Text ziemlich sorgfältig ediert und gut bearbeitet. Zu verbessern wäre nur: p. ה, l. 19 כהינה l. כהונה; p. ז, l. 5 l. תמז"א u. יכונא anst. תמז"א und יכונ"א; p. ח, l. 14 תסלום l. תסלים; p. ט, l. 5 v. u. ואלתעלום l. ואלתעלים; p. יג, l. 8, 12 אלאטרוש l. אלאטרש; ib. l. 22 l. הלאבה anst. הלאבה u. דמה anst. דמח; p. יד, l. 14, l. ותזאיד anst. יתזאיד. — **Dann ist ihm der Vorwurf zu machen, dass er sich in der neuesten Literatur über die Karäer fast gar nicht umgesehen hat. So. z. B. kennt er über Jesaja b. Uzzija weder den betreffenden Art. in Steinschneiders Arab. Lit. d. Juden § 183 noch den meinigen in der hebr. Enzyklopädie 'Oṣār Israel, s. v. (V, 242) usw**[1].

Banse, Ewald: Die Türkei. **Eine moderne Geographie.** Mit Buchschmuck v. Carlos Tips. **Mit 62 Abbildgn. auf 16 (z. Tl. farb.) Taf. u. 1 farb. Kulturkarte. 454 S. gr. 8°. Geb. M. 16—. Braunschweig, G. Westermann, 1916.** Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Eine Gabe zur rechten Stunde! Eine Frucht des Weltkriegs, sofern er erst vollends die Voraussetzung für allgemeines Interesse an der Türkei geschaffen und dadurch wohl den letzten Anstoss zum Entstehen des Buches gegeben hat, nicht aber in dem Sinn, dass das Werk zur Kriegsliteratur zu rechnen wäre. Es ist in dem Buch vom Krieg so gut

[1] Ausführlich handele ich über Jesaja und seine Bearbeiter in einem besonderen Aufsatz, der demnächst in der MGWJ erscheinen wird.



wie gar nicht die Rede, und es wird seinen Wert nach dem Krieg behalten, ja hoffentlich dann noch viel mehr gelesen werden als heute, wie es denn auch der Niederschlag langjähriger Arbeiten vor dem Krieg ist.

Nach einer allgemeinen Einführung über die Türkei als Ganzes bespricht Banse ihre einzelnen Glieder: Kleinasien, Armenien, Mesopotamien, Nordost- und Nord-Arabien, Syrien, Westarabien. Jeder Abschnitt des Buches ist eine in sich geschlossene Landeskunde. Zuerst versucht Banse das Wesen der Länder-Individuen in den Grundzügen zu erfassen und darzustellen, um dann zur Beschreibung der kleineren Sonderlandschaften überzugehen. Es ist wohl tatsächlich, wie Banse es ausspricht, das erste Mal, dass eine in dem vollen Sinn, den heute das Wort hat, geographische Gesamtdarstellung der Türkei gegeben wird. Das Buch ist kein Ritter redivivus und will das nicht sein. Ein solcher würde noch immer einem dringenden Bedürfnis entsprechen und unschätzbar sein als Nachschlagewerk. Banse aber will uns ein Buch zum Lesen geben und hat das auch getan. Banse selbst bezeichnet es als Aufgabe der Geographie, „die Einzelkenntnisse über die Länder zuerst zu sammeln und zu ordnen und dann in taktvoller Auswahl und in geschmackvoller Form darzustellen“ (S. 1). Das hohe Ziel, das sich Banse damit gestellt hat, hat er im Ganzen entschieden auch erreicht.

In jener Bestimmung der Aufgaben der Geographie sind schon gewisse Gefahren angedeutet, denen eine solche zusammenfassende Arbeit um so weniger leicht entgehen kann, je unzureichender die vorliegenden Spezialarbeiten sind. Fast unvermeidlich ist dem Geographen die Gefahr, dass er auch Dinge berühren muss, die ihm weniger vertraut sind, und, wo er kein eigenes Urteil haben kann, fremde Hypothesen als Tatsachen gibt. Die Geographie, die januskopfartig das eine Gesicht den Geschichtswissenschaften, das andere den Naturwissenschaften zukehrt, hängt mit so vielen bestimmten Sonderfächern zusammen, dass es heute niemand mehr möglich sein dürfte, in allen zugleich zuhause zu sein. Die heutigen Vertreter der geographischen Wissenschaft gehen meist von der naturwissenschaftlichen Seite aus, so auch Banse. Da ist es denn kein Wunder, dass ihm in seiner schriftstellerischen Tätigkeit Dinge vorgekommen sind, die dem Orientalisten, d. h. dem Philologen und Historiker, nicht gefallen.

Dazu gehört, um mit dem Aeusserlichsten anzufangen, die Schreibung der orientalischen Namen. Soweit in dem vorliegenden Buch von genauer Wiedergabe abgesehen ist und sie nur möglichst so, wie ein der fremden Sprache ungewohntes Ohr sie aufnehmen würde, geschrieben sind, kann man das in einem für einen weiten Kreis von Lesern bestimmten Werk durchaus gutheissen, und man wird es bedauern, dass dieser Gesichtspunkt nicht durchweg massgebend war. Denn wenn eine genaue Transskription gegeben wird, so muss sie richtig sein. Zwar ist anzuerkennen, dass die Auseinandersetzungen über Banse's Transskription (vgl. besonders Deutsche Rundschau für Geographie, XXXV, 219—226) erfreulicherweise nicht ohne Frucht geblieben sind; aber doch bedauert man auch bei diesem Buch, dass Banse nicht durch orientalistische Seite die Schreibung der Namen richtig stellen liess. Formen wie Rahâba (für Raḥba: S. 272), Taîf (für Ṭâ'if: S. 395 u. ö.), das ständige Muhadschîr (für Muhâdschir) — um nur ganz wenige Beispiele herauszuziehen — liessen sich so leicht vermeiden und berühren den orientalistischen Leser wirklich unangenehm.

Nicht glücklicher als in der Transskription der Namen ist der Verfasser leider oft in der Deutung. Es ist schade, dass er es sich nicht versagen kann, so unglückliche Uebersetzungsversuche wie Saida (dem Verfasser schwebt wohl eine Form wie *sa'îda* vor, gemeint ist aber das syrische *Ṣaidâ* = Sidon) „die Glückliche“ (S. 346), Ars Libnân „Zedernlibanon“ (S. 348) zum Besten zu geben.

Auch inhaltlich macht sich natürlich bemerklich, dass Banse nicht Historiker ist. Das spürt man wohl schon in der Behandlung der ethnologischen Fragen. So scheint es mir über unsere positiven Kenntnisse hinauszugehen, wenn Banse so leicht — soweit mir bekannt, einer auf Luschan zurückgehenden Anregung folgend — mit dem Begriff einer hetitischen Rasse operiert. Die Frage nach den Grundelementen der Bevölkerung Vorderasiens ist doch noch lange nicht sicher lösbar. — Von weiteren Einzelheiten erwähne ich noch, dass er S. 319 von „berberischen Rassen“ in Syrien spricht: was er hier unter „berberisch“ versteht, kann ich mir nicht denken. Die „dunkelhäutigen, ganz primitiv lebenden Bewohner der Sümpfe“ Babyloniens brauchen nicht „die letzten Ausläufer einer uns unbekannten Rasse“ zu sein (S. 285). Wir wissen ja, dass in der Omajjadenzeit dort indische Dschatt („Zuṭṭ“ der arabischen Autoren) eingeführt wurden, und dass man das Land dort in der 'Abbâsidenzeit vielfach durch

schwarze, ostafrikanische Sklaven (Zendsch) bebauen liess. Das Blut dieser dunkeln Einwanderer wird wohl nicht ganz verschwunden sein.

Mit Befriedigung gewinnt man aus dem Buch den Eindruck, dass der Orientgeograph der Religion des Orients, dem Islam, immer mehr gerecht zu werden versucht. Aber mit Staunen liest man, was Banse, der doch selbst das Vorherrschen des Islam als geographisches Merkmal des Orients bezeichnet hat (Die Atlasländer, S. 3f.), S. 392 über den Islam schreiben kann: „der rückte Mohammed viel mehr in den Kern des Glaubens hinein, als dies irgend einem andern Religionsstifter zuteil geworden ist, erhob ihn geradezu zum Gotte . . . . .“ Das ist, so sehr die Wertung der Person Muhammeds auch stieg, doch ungefähr das Gegenteil dessen, was richtig ist. — Wenn Banse ferner auf derselben Seite als kultische Pflichten beim Ḥaǧǧ aufführt: „die Gebete im Moscheehof, den Umgang um die Kaaba, den Kuss des schwarzen Steines, den Trunk aus dem Brunnen Semsem, Gang und Gebet ausserhalb des Heiligtums, das Gebet zu Omra und zuletzt die Wanderung zum Granitberge Arafat“, so könnte ein Muslim zu dieser Aufzählung nur verwundert den Kopf schütteln. Den Begriff der ʿUmra, dieses Komplexes von Zeremonieen in Mekka, der im Umlauf um die Kaʿba und dem Lauf zwischen Ṣafâ und Marwa gipfelt, scheint Banse als Ortsnamen zu fassen. Wer Banse's Darstellung beurteilen will, kann ja Juynbolls Handbuch des islamischen Gesetzes, S. 143 bis 158 zurateziehen. — Und welche Vorstellung von den Begriffen Masǧid und Ǧâmiʿ hat der Verfasser, der (ebenfalls auf S. 392) schreiben kann: „in diesem Worte [nämlich: Mesdschid el Haram] allein ist den Orientalen das alte, im Sprachgebrauch längst durch das farblosere Dschâma, Versammlung, ersetzte Wurzelwort von „Moschee“ erhalten geblieben“?!

Genug der Beispiele! Sie tun einem weh, weil sie zeigen, auf welcher Stufe unter uns die Kenntnis des Islam selbst bei solchen, die sich mit dem Orient zu befassen gewohnt sind, nur zu oft steht: die Literatur der letzten Jahre hat ein reiches Mass eigentümlicher Proben gezeitigt! Aber sie sind auch deshalb bedauerlich, weil sie das ganze Buch Banse's diskreditieren könnten. Und das verdient es nicht. Denn glücklicherweise — so muss man angesichts dieser Muster sagen — hat der Verfasser wenig Anlass, auf geschichtliche und religionsgeschichtliche Dinge näher einzugehen. Darum bleiben solche Entgleisungen im ganzen vereinzelt; und man täte dem Buch Unrecht, wollte man es darnach beurteilen. Wenn man dem Verfasser gerecht werden will, darf man nicht vergessen, dass er nicht Orientalist und Historiker, sondern naturwissenschaftlich geschulter Geograph ist. Als Schilderung des Landes aber, was das Buch sein will, scheint es mir wirklich recht gut zu sein. Nicht bloss die kleineren Sonderlandschaften sind sehr sorgfältig und anschaulich vorgeführt. Auch der Charakter der grösseren Länder-Individuen, wie Kleinasien, Syrien, Mesopotamien, ist in seiner jeweiligen Eigenart und Besonderheit scharf erfasst. Die Sprache des Verfassers, die früher bisweilen etwas manieriert klingen konnte, ist zwar immer noch oft ungewohnt. Aber ihre kühnen Bilder geben wirklich treffende Anschaulichkeit. Man liest das Buch vom Anfang bis zu Ende mit regem Interesse. Und nicht bloss was der Verfasser über die Beschaffenheit der Erdoberfläche, über Klima und Vegetation, über Besiedlung und Bewirtschaftung zu sagen hat, ist zweifellos zuverlässig; auch wo er über die Völker und Rassen der Türkei nach ihrem heutigen Stand spricht, scheint er mir meist recht treffend zu urteilen.

Natürlich sind nicht alle Abschnitte gleich ausgefallen. Die Beschreibung der Einzellandschaften Kleinasiens kann stellenweise etwas ermüdend wirken. Das wird aber mehr am Stoff liegen als am Verfasser, der sich redlich Mühe gibt, ihre Sonderart deutlich herauszuschälen. Am schwächsten scheinen mir die Kapitel über Arabien. Dieses Land gehört eben zu den am wenigsten bekannten Teilen der Erdoberfläche. Im allgemeinen habe ich den Eindruck, dass dem Verfasser die Schilderung der Länder am besten gelungen ist, die er aus eigener Anschauung kennt. Hier verbindet sich treffende Charakterisierung der Länder-Individuen mit äussert lebendiger Darstellung, um die Lektüre wirklich zu einem Genuss zu machen. Doch auch sonst erweist Banse entschieden die Gabe, aus der bunten Fülle der Züge eines Landschaftsgesichts gerade die wesentlichen Linien zu einem klaren geschlossenen Bild herauszuarbeiten. Dass ihm das so gut gelungen ist, ist ein um so grösseres Verdienst, als er tatsächlich als moderner Geograph der Türkei keine Vorgänger hat.

Man kann dem Buch, das mit trefflichen Photographien geschmückt, dem — ein besonderer Vorzug — eine anschauliche Vegetations- und Kulturkarte beigegeben ist und



dessen Benutzung durch einen umfangreichen Index noch erleichtert ist, trotz der erwähnten Schwächen aufrichtig weite Verbreitung wünschen. Es gibt anstelle der verschwommenen Vorstellungen, die in weitesten Kreisen über die Türkei herrschen, eine wirkliche Kenntnis des Landes. Je weiter sich diese verbreitet, desto mehr ist Hoffnung, dass auch das Verständnis der Bewohner, ihrer Geschichte und Kultur bei uns fortschreitet.

Personalien.

D. Josef Schäfer starb im November in Mosul, wo er zu Forschungszwecken weilte (Handschriftensuche in Klöstern und arabische Dialektstudien).

Mustafa Hamid Bey ist zum Lektor für türkische Sprache in Freiburg i. B. ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Expos. Times. 1915:
XXVI. T. G. Pinches behandelt den von Poebel im Pennsylv. Mus. Journ. veröffentlichten Schöpfungstext; A. H. Sayce vergleicht die Biblische und die Babylonische Flutsage, von welch letzterer er zwei Versionen scheiden will. M. Gaster behandelt den Ausdruck Jahweh Ṣebaot.
XXVII. A. H. Sayce corrigiert seine obige Mitteilung auf Grund der Erkenntnis, dass das sumerische von ihm behandelte Epos sich nicht auf die Flut bezieht. T. A. Clay berichtet über eine Tafel der Yale babylonian collection, welche sumerische Gesetze enthält, welche älter als Hammurabi sind. (Die erste Probe davon gab Clay OLZ 17. Jahrg. Sp. 1 (1914)). G. B. Gray bespricht die bei den Ausgrabungen in Samaria auf Ostraca gefundenen hebräischen Eigennamen.

Hermes. 1916:
3. H. Dessau, Ueber die Quellen unseres Wissens vom 2. punischen Krieg. — G. Herbig, Tyro und Flere (auf etruskischen Inschriften)

Hist.-pol. Blätter f. d. kath. Deutschland. 1916:
5. H. Türkische Probleme (Schluss).

Historische Zeitschrift. 1916:
3. F. 20. B. 2. H. Richard Reitzenstein, Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" (Auseinandersetzung mit v. Harnack, Preuss. Jahrb. Bd. 154 S. 1 ff.). — *Spiridion Gopčević, Geschichte von Montenegro und Albanien (J. Loserth). *C. F. Lehmann-Haupt, Armenien, einst und jetzt (J. Karst).

Internat. Archiv f. Ethnographie. 1916:
5/6. *M. Murko, Bericht über eine Bereisung von Nordwestbosnien behufs Erforschung der Volksepik der bosnischen Mohammedaner (N. van Wijk). — *H. Radau, Sumerian Hymns and Prayers; *A. Langdon, Historical and Religious Texts; G. A. Barton, Sumerian Business and Administrative Documents (F. Böhl).

Magyar-Zsidó Szemle (Ung.-jüd. Revue). 1916:
2. 3. L. Blau, Das älteste Leseverbot der Welt. Aus der Welt der Papyri. Aus dem altbabylonischen Wirtschaftsleben. Zwei aramäische Inschriften. Die zwei neuesten Bände (21 und 23) der Bibliothek der Kirchenväter. M. Klein und E. Molnar, Abraham ben David als Geschichtsschreiber. S. Krausz, Zwei allgemeine Daten zu Ibn Dauds Geschichtswerk. L. Blau, Bemerkungen zum hebräischen Schrifttum und Buch auf Grund antiker Analogien. Das Johannesfest der Mandäer. Das Göttinger Septuagintaunternehmen.

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1916:
60. J. H. 5/6. V. Aptowitzer, Die talmudische Literatur der letzten Jahre (Fortsetzung). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüche Salomos, Esra, Nehemia und Chronik (Forts.). — Armin Abeles, Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur. — Imm. Löw, Quisquilien. — *M. S. Zuckermandel, Zur Halachakritik (M. Fried).
60. J. H. 7/8. Armin Abeles, Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur (Schluss). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik (Forts.).

Museum. 1916:
Aug.—Sept. *F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens (M. Engers). — *G. van der Leeuw, Godsvorstellingen in de Oud-Aegyptische Pyramidetexten (R. Miedema). — *L. Klebs, Die Reliefs des alten Reichs (Boeser). — *I. Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega (Wensinck).
9. *D. Völter, Mose und die Aegyptische Mythologie (Bleeker).
10. *Beer und Holtzmann, Die Mischna: Horajot. Kil'ajim. Rosch-ha-schana (E. Noordtzij).

Nature. 1916:
April 27. *B. Seal, The positive Sciences of the Ancient Hindus (E. H.-A. Ein ursächliches Verhältnis zu abendländischen Ideen vorausgesetzt).

Petermanns Mitteilungen. 1916:
September. Arved Schultz, Afghanistan. Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. — Ewald Banse, Die libysche Wüstenplatte und die Marmarika. — *C. Beccari, rerum Aethiopicarum scriptores occidentales ineditia saeculi XVII ad XIX vol. XIV pars secunda (W. Ruge). — *K. Dieterich, Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde I (5.—15. Jahrh.) (K. Krause). — W. Sahm, Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau I. Teil, II. Teil 1. Lief. (W. Ruge).
Oktober. Richard Hartmann, Katja und el-Dschifār in der geographischen Literatur der Araber. — *E. Banse, Die Türkei; *F. K. Endres, Die Türkei; *C. Fredrich, Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos; *A. J. B. Wace u. M. S. Tomspson, The nomads of the Balkan (A. Philippson).

Preuss. Jahrbücher. 1916:
Bd. 165. H. 1. *Leopold v. Schroeder, Arische Religion Bd. II (Arthur Drews). — *O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (Robert West). — *August Leskien, Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien (H. Gürtler).
Bd. 165. H. 2. Andreas Walter, Zur Neugestaltung der Türkei (darin ausführliche Besprechung von Frz. Karl Endres, Die Türkei, Bilder und Skizzen von Land und Volk u. De la Jonquière, histoire de l'empire Ottoman depuis les origines jusqu 'à nos jours. nouv. éd. Paris 1914).
B. 165. H. 3. Scheich Abd el Aziz Schauisch (Rektor der Universität Medina), Das Machtgebiet der arabischen Sprache.

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1915:
XXXVII. T. G. Pinches weist Ahnenverehrung im Zusammenhange mit der Vergöttlichung der Könige zur Zeit der ersten Dynastie von Ur nach. A. H. Gardner zeigt den ägyptischen Wert für Dragoman auf. F. Legge behandelt den löwenköpfigen Gott der Mythrasmysterien. E. Naville erklärt einige ägyptische Wörter aus dem Hebräischen. A. Cowley bespricht einen aramäischen Papyrus, welchen Sayce der Bodleian library geschenkt hat; in diesem aus dem 3. Jahrhundert stammenden Stück handelt es sich um die Teilung von Grund- und anderem Eigentum unter drei Streitenden. Das Grundstück lieg



in Tba in Südägypten, wo eine organisierte Gemeinschaft von Juden bestanden haben muss. Zu dem Eigentum gehört eine Tora.

Sitz. Ber. d. K. Pr. A. d. W. Berlin. 1916:
XXXIX. XI. Eduard Sachau, Vom Christentum in der Persis.

Theologische Quartalschrift. 1916:
98. J. 1. H. Andreas Eberharter, Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religions-geschichtlichen Forschung (Gn. 4,8—16). — *Emil Schwaab, Historische Einführung in das Achtzehngebet; *Georg Richter, Erläuterungen zu den dunklen Stellen in den kleinen Propheten (Rieszler).
98. J. 2. H. *Albrecht Dieterich, Nekyia 2. Aufl.; *J. Friedländer, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman; Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Riessler).

Theologische Rundschau. 1916:
19. J. 7. H. *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung hrsg. von R. Stübe 1916 (Bousset).
19. J. 8/9. H. Nowack: Altes Testament.

Zeitschrift f. Ethnologie 1915:
47. II/III. B. Ankermann, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika.
VI. M. Buchner, Die Ambakisten (im Kongo).
1916: I. J. Loewenthal, Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges.

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1915:
10. *Walter Schmidt, Das südwestliche Arabien (Alois Musil).

Zeitschrift f. Missionsk. u. Religionswiss. 1916:
1. C. Clemen, Reste der primitiven Religionen im ältesten Christentum. — *Archiv für Religionswissenschaft. 18. Bd. 1915 (H. Haas).

Zeitschrift f. Neutest. Wissenschaft. 1916:
17. J. H. 3. G. Hölscher, Ueber die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses". II. — D. Völker, Boanerges. (soll = בני עיש sein).

Zeitschrift f. die österr. Gymnasien. 1916:
1. u. 2. H. *Carl Wessely, Aus der Welt der Papyri (Edmund Groag).

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1916:
1. *T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (H. Schelenz).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Anthropos 1915—1916. X—XI. Heft 3, 4.
J. Németh, Türkisches Lesebuch mit Glossar (Sammlung Göschen). Berlin, G. J. Göschen, 1916. M. 1—.
C. M. Fasil Bey von Elpons, Türkische Sprachlehre und Schlüssel dazu. Berlin, Reimer, 1916. M. 4—.
M. Horten, Muhammedanische Glaubenslehre (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, Nr. 139). Bonn, Marcus & Weber, 1916. M. 1,40.
Wely Bey Bolland, Erstes türkisches Lesebuch f. Deutsche. 2. Auflage. Stuttgart, W. Violet, 1916. M. 3,50.
Maximilian Bittner, Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien V. (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 178 Bd., 3. Abh.). Wien, 1915, A. Hölder. M. 1,20.
Maximilian Bittner, Studien zur Šḫauri-Sprache in den Bergen von Ḏofâr am Persischen Meerbusen I (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 179 Bd., 2. Abh.). Wien 1916, A. Hölder. M. 2,50.
Nikolaus Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen I. (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 178. Bd., 4. Abh.). Wien 1915, A. Hölder. M. 1,40.
H. Schuchardt, Berberische Hiatustilgung (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 182. Bd., 1. Abh.). Wien 1916, A. Hölder.
Hans Bauer, Islamische Ethik I. Ueber Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von Al-Gazālī's „Neubelebung der Religionswissenschaften". Halle a. S., M. Niemeyer, 1916. M. 3—.
Wilhelm Capelle, Berges- und Wolkenhöhen bei griechischen Physikern (Στοιχεια Heft V). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 2—.
*Eugène Dévaud, Les maximes de Ptahhotep d'après le papyrus Prisse, les papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la tablette Carnarvon. Texte. Fribourg, Librairie catholique. 1916. Fr. 15—.
Jakob Sperber, Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens (S. A. Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin. Jahrg. XIX. Abt. II). Berlin 1916.
*American Journal of Archaeology. Vol. XX number 3. 1916.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 2 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **Februar 1917**

Inhalt.

Šešbaṣars Herkunft.

Von Wilhelm Erbt.

F. E. Peiser hat in seinem Habakuk MVAG VIII 1903, in seiner Rekonstruktion des 16. Psalms (OLZ 1910, 1) und in seinem Hosea (Hinrichs 1914) „den Versuch gemacht, mit Hilfe der auszuscheidenden Glossen die Rekonstruktion eines ganzen geschlossenen Textes vorzunehmen". Einfacher liegt die Sache für Hesekiel, da wir nicht mit einer so langen Textgeschichte wie bei Habakuk und Hosea zu rechnen haben. Nachdem der Sammler die Prophetensprüche festgelegt hatte, ist das Buch alsbald in den jüdischen Kreisen benutzt und erklärt worden. Ich behandle hier nach dem Vorbilde Peisers die zweite Hälfte des 21. Kapitels, die mir am entschiedendsten die Zeit nach dem Edikte des Kyros zu beleuchten scheint (vgl. dazu meinen Artikel Esra und Nehemia OLZ 1909 Sp. 154 ff.), und zwar gebe ich zuerst den Text, dann die Uebersetzung, weiter Anmerkungen zu den Glossen, und endlich bespreche ich die geschichtliche Lage, die der Prophetenspruch erschliessen lässt.

1. Der Text.

[24] ואתה . בן־אדם שים־לך דרכים
מארץ אחד יצאו שניהם
ויד בראש־[25]דרך תשים
לבוא את־בני עמון ואת־יהודה

---

[26] כי־עמד מלך־בבל אל־אם הדרך
[27] בימינו הקסם לשום כרים

[1] שנים
[2] לבוא חרב מלך־בבל
[3] עיר
[4] חרב
[5] רבת
[6] בירושלם בצורה
[7] בראש שני הדרכים
[8] לקסם־קסם [9] היה [10] ירושלם
קלקל בחצים
שאל בתרפים
ראה בכבד
[11] לפתח פה ברצח
להרים קול בתרועה
[12] לשום כרים על־שערים: לשפך סללה
לבנות דיק

[28] והוא כקוסם שוא בעיניהם
והוא מזכיר עון להתפש

[13] והיה [14] להם
[15] שבעי שבעת להם

[16] לכן כה־אמר (אדני) יהוה יען הזכרכם עונכם בהגלות פשעיכם להראות חטאותיכם בכל עלילותיכם יען הזכרכם בכף תתפשו

---

[30] ואתה חלל רשע נשיא ישראל
[31] אשר בא יומו הרים העטרה
השפלה הגבה והגבהה השפיל
[32] עד־בא אשר־לו המשפט ונתתיו

[17] בעת עון קץ
[18] כה אמר יהוה
[19] הסיר המצנפת
— זאת לא־זאת —
[20] עוה עוה עוה אשימנה
גם־זאת לא היה

[21] ואתה בן־אדם הנבא ואמרת כה אמר (אדני) יהוה אל־בני עמון ואל־חרפתם ואמרת חרב חרב פתוחה לטבח מרוטה . . . . . . למען ברק בחזות לך שוא בקסם־לך כזב לתת אותה אל־צוארי חללי רשעים אשר־בא יומם בעת עון קץ [השב אל תערה]

---

[35] בארץ מכרותיך אשפט אתך
[36] באש עברתי אפיח עליך
ונתתיך ביד חרשי משחית
[37] בתוך הארץ לא תזכר
[26] כי־אני יהוה דברתי

[22] במקום אשר־נבראת
[23] ושפכתי עליך זעמי
[24] אנשים בערים
[25] לאש (תהיה) לאכלה דמך יהיה

---

2. Uebersetzung.

[24] Du aber, Menschensohn, lege dir zwei Wege an;
Von einem Lande sollen sie beide ausgehen.
Und einen Weiser stelle an die Spitze [25] jedes Weges
In die Richtung der benê ʿAmmon und Judas.

---

[26] Denn es steht der König von Babel an der Wegscheide,
[27] In seiner Rechten die Entscheidung, Mauerbrecher aufzustellen.
[28] Aber er ist wie ein Nichts Entscheidender in ihren Augen;
Allein er ist Einklager der Schuld, damit gefangen werde.

---

[30] Und du, durch Frevel Entweihter, Fürst Israels,
[31] dessen Stunde geschlagen, fort die Krone, empor das Niedrige, herunter das Hohe,
[32] bis kommt, der den Anspruch hat und den ich einsetze!

---

[35] Im Lande deiner Herkunft will ich dich richten;
[36] Mit dem Feuer meines Grimms will ich gegen dich blasen lassen
Und dich in die Hand der Schmiede des Verderbens geben:
[37] Inmitten des Landes soll dein nicht mehr gedacht werden.

3. Anmerkungen zu den Glossen.

Die Zahlen in den Klammern weisen auf „die Uebersicht über die Glossen und Beischriften“ hin, die Peiser in seinem Hosea S. 78 ff. gibt.

1. Erklärende Anmerkung (31), die den Dual דרכים bestimmt.

2. Interpretation (32) nach dem vorhergehenden Stück.

3. Leserglosse (1), die bereits Nr. 6 voraussetzt. MT ist durch Verschreibung entstellt, LXX hat noch das Richtige.

4. Interpretation wie Nr. 2.

5 und 6. Interpretation (32), und zwar ist Nr. 6 zuerst eingesetzt; dann ergab sich die Notwendigkeit, auch die Hauptstadt der Ammoniter zu bezeichnen.

7. Erklärende Anmerkung zu 'em hadderek aus dem Vorhergehenden.

8. Zunächst ist zu bîmînô haqqesem die erklärende Anmerkung (31) eingeschrieben: „um ein Orakel zu erlangen“. Der Prophet nimmt an, dass der König die Entscheidung, die er eingeholt hat, vielleicht auf einer Tontafel bereits in der Hand hält; er ist im Begriff, sie auszuführen. Der Erklärer dagegen nimmt an, dass er eben das Orakel befragt. Dazu hat ein anti-

quarisch interessierter Leser aus einem andern Zusammenhange (27) drei Verse zu je zwei Hebungen notiert, die das „Orakelerlangen“ beschreiben.

9. 10. Interpretation (32), nachdem durch Nr. 8 der Sinn, wie geschildert, geändert worden war.

11. Ein Zitat aus anderm Zusammenhange (27), das den Sturm auf eine Stadt beschreibt.

12. Zunächst ist die erklärende Glosse „gegen die Tore“ eingeschrieben worden mit der Bezeichnung ihres Platzes: 'לכ. Es stand also schon viel auf dem Rande! Zu jener Erklärung (31) ist eine erklärende Beischrift gemacht, die die Massnahmen des Belagerers vor der Verwendung des Sturmbocks schildert, zwei Verse zu je zwei Hebungen vielleicht aus anderm Zusammenhange (27).

13. In der LXX das Richtige erhalten. Im MT ist eine Umdeutung des Textes erfolgt (34).

14. Erklärender Leserzusatz (1) zu be'ênêhem.

15. להם ist Leserzusatz zu mazkîr. Zu 'awon Erklärung (31): „Eidesschwörende“. Der Erklärer wusste, dass hier Abfall vom Grosskönig vorlag, der einen Bruch des Treueides darstellt. Die beiden Glossen sind als ein Ganzes in den Text geraten, dabei entstellt und unverständlich geworden. Die LXX hat sie nicht.

16. Aus der Lehrtätigkeit stammende Erklärung (31) zu dem letzten Verse der zweiten Strophe. Da auch zwischen der dritten und vierten Strophe eine grössere Erklärung gleicher Herkunft Nr. 21 eingeschaltet ist, so hat die Urhandschrift die einzelnen Strophen durch Zwischenräume voneinander getrennt. Die Einführung der Erklärung ist bezeichnend: „So spricht Jahwe“. Nr. 21 ist noch durch Glossenbeischrift ausgestaltet worden: „Und du Menschensohn, weissage und sprich“. Man suchte so den Beginn eines neuen Stückes zu kennzeichnen, da der Zusammenhang vernichtet war.

17. Erklärende Leserglosse (1).

18. Die Einführung der Erklärung Nr. 16, die in eine andere Kolumne eingestellt ist.

19. 20. „Fort den Turban! — zunichte, zunichte, — zunichte will ich ihn machen, — weh ihm, (LXX) wie diese (Krone) wird er sein.“ Ein Bearbeiter hat den Spruch durch vier Verse zu je zwei Hebungen auf einen Hohenpriester gedeutet, der sich zu seinem Kopfbund auch die Krone aufgesetzt hat und mit diesem Versuche nicht durchgedrungen ist. Das ist nach Wincklers Feststellungen Jojakim, Jesuas Sohn, gewesen. Ein Leser hat die richtige Bemerkung dazu geschrieben: „Diese (Krone) ist nicht diese (Turban)“. Im MT ist die Beischrift wieder geändert worden: „Auch diese ist nicht gewesen, bis zum Kommen dessen, der den Anspruch hat“. Diese Aenderung setzt die Zeit des Hasmonäers Simon voraus, der die Titel Fürst und Hoherpriester annahm.

21. Der Glossator vermisste, nachdem die zweite Strophe ihren jetzigen Sinn durch die Auslegertätigkeit erhalten hatte, die Berücksichtigung der Ammoniter. Aus der vorhergehenden Losung über das „Schwert“ entnahm er die Wendungen, durch die er die vierte Strophe auf Ammon umdeutete (31). Die letzten drei [ ] Worte: „Lass es zurückkehren in seine Scheide“ stammen von einem Leser, der an Ammon interessiert war, einem Parteigänger der Tobiaden. In der Glosse findet sich ein Schreibfehler . . . . . ., der auch in der Vorlage schon zu einer Korrektur führte: die Stelle dort muss schon früh unleserlich gewesen sein.

22. Die letzte Strophe bezog sich ursprünglich auf den Fürsten; die Deutung auf Ammon hat die Auffassung beeinflusst (2. Pers. fem. statt 2 Pers. masc.). Nr. 22 ist eine Interpretation zu „im Lande deiner Abstammung“ (32).

23 deutet das Bild durch eine herkömmliche Wendung (32). Der Prophet denkt an eine Schmiede, in der Schmiede Eisenerz glühen (Gang nach dem Eisenhammer).

24. Leserglosse: „das entmenschte Paar“ (Schiller)

25 hat denselben Zweck wie Nr. 23. Ursprünglich: „Dem Feuer zur Speise wird sein Blut sein“, dann dazu die Beischrift: „Du wirst sein“.

26. Vielleicht der Satz des Sammlers, der den Prophetenspruch abgrenzte, wie Vers 23 die von ihm gegebene Einleitung sein dürfte.

Des Textes hat sich naturgemäss sehr bald die Lehrtätigkeit bemächtigt. Die griechische Uebersetzung muss vor der Zeit Simons erfolgt sein.

4. Die geschichtliche Lage.

Der Prophet nennt sich Menschensohn. Mit dieser Selbstbezeichnung gibt er seiner Losung, die die Vorgänge in der Welt stimmungsvoll beleuchtet und ihre vermutlichen Ergebnisse darlegt, bei seinen Zuhörern Bedeutung. Er kann nicht irgendein beliebiger Mann gewesen sein, etwa ein Priester neben andern. Wer ist dieser Künder der Jahwepläne?

Der König von Babel steht vor einer Expedition nach dem Westen. Der Titel „Fürst von Israel“ verweist uns in die nachexilische Zeit. Die Herrscher Judas und Israels vor dem Exil waren staatsrechtlich Könige (KAT[3] S. 286).

Bedeutsam ist die symbolische Handlung



der Aufzeichnung der beiden Wege. Der König von Babel kann sowohl in die Richtung der Ammoniter als auch Judas ziehen. Wohin er sich wendet, wird von den Leuten abhängen, von denen der Prophet wünscht, dass sie des Königs Entscheidung, einen Kriegszug zu unternehmen, als wichtig für sie einschätzen, die aber augenblicklich geneigt sind, über sie zur Tagesordnung überzugehen. Der König von Babel ist im Begriff, die Schuld einzuklagen unter Androhung der Gefangensetzung.

Wer die Schuld eingegangen ist, sagen deutlich die beiden letzten Strophen: der Fürst von Israel hat den Treueid gebrochen. Nun erhalten die beiden ersten Strophen mit ihrer Warnung, die Entscheidung des Oberkönigs zu unterschätzen, ihren Sinn: der Prophet wünscht, dass sich die Leute, für die die Warnung bestimmt ist, rechtzeitig von der verlorenen Sache des Fürsten trennen. Das ist der Zweck seiner Losung.

Nun ist es selbstverständlich, dass sich die Losung an Juda, nicht an die Ammoniter wendet. Dadurch erhält der Umstand, dass der König von Babel auch den Weg zu den Ammonitern einschlagen kann, seine Deutung: Er wird diesen Weg einschlagen, wenn Juda jetzt noch des Königs Entscheidung richtig wertet und die Folgerung aus dieser Einsicht zieht. Dann nämlich, wenn sich Juda von dem Fürsten Israels rechtzeitig lossagt, muss der Grosskönig ihn bei den Ammonitern aufsuchen. Das ist das Land seiner Herkunft. Also der Fürst von Israel stammt aus dem Gebiete der Ammoniter.

Fassen wir das Gefundene zunächst zusammen, so stellt der Prophet mit seiner symbolischen Handlung der Aufzeichnung eines Scheideweges seine Landsleute selbst vor die Entscheidung: sie sollen sich entscheiden, ob sie Mitschuldige ihres Fürsten werden und mit ihm gefangen und gehangen werden oder ob sie sich in letzter Stunde von ihm lossagen wollen. Dass der Prophet tatsächlich eine Partei gefunden hat, die sich zu solcher Entscheidung bewegen liess, sehen wir aus der Tatsache, dass es zum Blutvergiessen in der Stadt, zu ihrem Zusammenstoss mit der Gegenpartei, die es mit dem Fürsten hielt, gekommen ist (Hes. 24, 7). Natürlich muss sich der Prophet noch in Jerusalem befinden, wenn er so wirken konnte. Seine Auswanderung nach Babylonien, die erst die Lehrtätigkeit „im Geiste" stattfinden lässt, weil sie eben eine bestimmte Ansicht über seine Zeit festgelegt hatte, hat erst unmittelbar vor der Katastrophe, die er nicht mehr abwenden konnte, stattgefunden. Das beweist auch der Zusammenhang von 24, 7 und 11, 6. Seine Partei bilden die auf das Edikt des Kyros hin zurückgekehrten Exulanten, denen die Gegenpartei vorhält: „Entfernt euch von Jahwe, uns ist das Land zum Besitze gegeben" (11, 15). Sie sieht in ihnen Eindringlinge. Die Gegenpartei ist also ʿam haʾareṣ des Esrabuches. Diesen Leuten schlägt nachher Zerubabel, der persische Statthalter, die Beteiligung am Tempelbau ab.

Wenn der Fürst Israels aus dem Gebiete der Ammoniter stammt, so gewinnen die Ausführungen Wincklers (Altor. Forschungen II S. 490 ff.) eine weitere Stütze. Er hat festgestellt, dass der aus dem Jeremiabuche bekannte Prinz Ismael, der einem Zweige des davidischen Hauses angehört und der ebenfalls in Beziehungen zu den Ammonitern gestanden hat, der Stammvater der Tobiaden gewesen ist. Zu ihnen gehören die aus dem Nehemiabuche bekannten beiden Gestalten: der Ammoniter (= Knecht) Tobia und der Horoniter Sanballat, der nach den Papyrusurkunden aus Elephantine Statthalter von Samaria gewesen ist. Diesen Personen haben wir auch unsern Fürsten von Israel hinzuzufügen. Seinen Namen *Šešbaṣar* hat uns das Esrabuch an zwei Stellen des ersten Kapitels erhalten. Dort ist zu übersetzen: „der sie (die Geräte) an den Fürsten Šešbaṣar für Juda gab". Ist Šešbaṣar Fürst von Israel bereits vor dem Edikte des Kyros, und erhält er nur die Geräte und damit das Recht, den Tempel in Jerusalem zu erbauen, in ihm den Gottesdienst einzurichten, und die Pflicht, etwaige Rückwanderer in der Stadt zuzulassen, mit dem Edikte?

So hat sich uns ergeben, dass die im Ammoniterlande („Horonaim liegt im Bereiche des Wadi Nimrin" Winckler) angesessene Familie des Prinzen Ismael bis in die Nehemiazeit den obersten Beamten des Grosskönigs für Samaria und zeitweise auch für Juda gestellt hat. Von dieser hat Šešbaṣar den Titel Fürst von Israel geführt; ob es schon vor ihm Fürsten von Israel gegeben hat, ist nicht auszumachen. Jedenfalls mit ihm ist dieser Titel erloschen. Seitdem gibt es Statthalter von Samaria wie von Juda.

Wenn übrigens im Jeremiabuche der Rest der Leute, die mit dem Prinzen Ismael entkommen, aus Angst vor den Babyloniern nach Aegypten flieht, so wird man sich überlegen müssen, ob die Erzählung von der Ermordung des Statthalters Gedalja unparteiisch gehalten ist. Nach ihr müsste Ismael, nicht aber jener Rest die Babylonier fürchten. Liess sich die Tat auch so deuten, dass sie im Interesse der Babylonier war? Der Zuzug der judäischen Heeresobersten, die eben noch gegen sie im Felde gestanden hatten, zu Gedalja konnte ihnen nur Bedenken erwecken.

Dass der Horoniter Sanballat nachweislich Statthalter von Samaria gewesen, verleiht dem Kapitel 23 im Hesekielbuche, das Jerusalem und Samaria nebeneinander stellt, ein neues Gesicht. Auch ist die Tatsache zu beachten, dass Šešbaṣar Fürst von Israel heisst, wie überhaupt der Wechsel von Israel und Juda im Hesekielbuche. Wenn man alle diese Umstände bedenkt, so wird die Uebernahme israelitischer schriftstellerischer Erzeugnisse in judäischen Literaturbetrieb verständlich (Peiser Hosea S. 77).

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass der Prophet gegen den gegenwärtigen Fürsten für einen Mann eintritt, der nach seiner Meinung Anrecht auf das Fürstentum hat. Ist der Prophet der Wortführer der Partei der babylonischen Rückwanderer in Jerusalem, so ist dieser Mann der Spross der babylonischen Linie der Davidsfamilie: es ist Zerubabel.

Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur.

Von Samuel Geller.

Zu den schon lange bekannten Texten von „Ištars Höllenfahrt", der grossen Tafel K. 162 mit den genauen Duplikaten K. 7600 und K. 7601, die zuletzt in CT XV 45—48 veröffentlicht worden sind, hat vor kurzer Zeit Dr. A. Poebel in seinen „Historical and Grammatical Texts V." unter den Nummern 22—24 Autographien einer sumerischen Rezension beigebracht. Während Nr. 22 entweder sehr stark von der uns sonst bekannten Fassung abweicht oder sich überhaupt nicht deckt, sondern vielleicht etwa an K. 162 anschliesst, lässt Nr. 23 (+ 24) deutlich erkennen, dass es den Text vom Anfang der Höllenfahrt bis zu Ištars Eintritt durch das vierte Tor umfasst; vgl. Meissner in Deutsche Literaturzeitung 1915 Nr. 13. — Eine abermalige Vermehrung des zur „Höllenfahrt" gehörenden Materials, ja geradezu eine neue Rezension des Epos brachte nun neuerlich das 1. Heft der „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts" von E. Ebeling (28. Wiss. Veröff. der DOG, dessen Nr. 1, eine grosse, wohl einkolumnige Tafel, unter vielen Abweichungen vom bisher bekannten Text „Ištars Höllenfahrt" zum Inhalte hat. Gerade die vielen Besonderheiten dieses aus Assur stammenden Exemplars, Eigentümlichkeiten der Schreibung und interessante Varianten, auf die zum Teil schon Meissner (OLZ 1915, Nr. 11) aufmerksam gemacht hat, Zusätze und Weglassungen im Verhältnis zu den beiden Exemplaren aus der Bibliothek Asurbanipals sowie die beträchtlichen Ergänzungen zu zerstörten Stellen der bisher bekannten Stücke geben die Berechtigung zu einer Mitteilung und genaueren Betrachtung des neuen Duplikates.

Umschrift.

I. Eb. Nr. 1.

Vs.

1. [a-na bîti e-ṭi-e šu-bat ^{ilu}Ir-]kal-[la]
2. [a-na bîti ša e-]ri-bu-šu la-a a-ṣu-u
3. [a-na ḫar-ra-ni ša a]-la[k-ta-ša] la-a ti-ia-a-[rat]
4. [a-šar] a-kal-[ši]-i-na ṭi-iṭ-[ṭu]
5. [nu-u-ru ul im]-ma-ra ina e-ṭu-ti aš-b[a]
6. [lab-ša-ma] ki-ma iṣṣurâte ṣu-ba-at a-gap-pi
7. [elî] dalti ù sik-ku-ri i-šá-pu-uḫ epirê
8. a[na] b[âbi]? šú-ḫar-ra-a-tu tab-ka-at
9. ana bâb Kur-nu-gi ina ḳa-šá-di-i-ša
10. $^{[ilt]u}$ Ištar pi-i-šá ip-pu-ú-šú i-ḳab-bi
11. a-na âtî šá bâbi a-ma!-tam izaka-ár
12. âtû me-e pi-i-ta-a bâba
13. pi-ta-a bâba-ma a-na-ku lu-ru-ub
14. [šu-] um-ma la-a ta-pa-ta-a ba-a-ba-am
15. a-ma-ḫaṣ si-ip-pa uš-ba-lak-ka-ta dalâti
16. a-šab-bir Giš-Ri-Ba-Am-Ma a-šá- . . . . [k]u?-up-ra
17. el-lu-ú-ni mîtûti-ma ik-kal[-lu-u ba]l-ṭu-[t]i
18. el me-tu-te i-ma-'-du [bal-ṭ]u-t[i]
19. ^{amelu}[â]tû pi-i-šú ip-pu-šú [izzák]a-a[r]
20. iz-za-ḳa-ra a-na ^{ilu}ba-la-te ^{ilu}Iš[tar]
21. i-ziz-zi bêltu la-a . . . . . . ša . . .
22. ḳir-bi-iš ḳa-'-i! . . . . . tu . . .
23. si-ḳir-ki lu-šá-na-a [a-na šar-ra-ti ^{ilu} Ereš-ki-gal]
24. e-ru-ub âtû iḳ-ta-bi [a-na $^{il]tu}$ Ereš-[ki-gal]
25. an-nu-u a-ḫa-at-ki $^{il[tu]}$ Ištar . . . . . . ina . . .
26. mu-ki-il-tu šá kip!-pi-e! ra[bûti]
27. da-li-ḫa-at ap-si-i ma-ḫar ^{ilu} E-a . . .
28. ^{iltu} Ereš-ki-gal an-ni-ta i-na šá-mi-i[-ša]
29. ki-i ni-ki-is bi-i-ni e-ri-ḳu pa-nu-šá
30. ki-ma ša-ba-aṭ ku-ni-i-ni iṣ-li-ma ša-ba-tu-š[á]
31. mi-i-na-a lib-ba-šá ub-la-an-ni-ma
32. [mi]-i-na ka-[bi-t]a-ša-ma uš-pir-da-an-ni-ma
33. [an]-nu-ú a-na-ku it-ti ^{ilu} A-nun-na-ki mê a-šat-ti
34. [ki-ma] akâlê e-ka-la ṭi-iṭ-ṭa
35. [ki-m]a šikarê a-šat-ta-a mê dal-ḫu-te
36. [lu-u]b-ki ina eli etlê šá uz-si-bu ḫi-re-ti
37. [lu-ub]-ki ina elî ardâti šá ina sûni ḫa-mi-ri-ši-na šal-lu-ú?
38. [lu-ub-ki ina elî] šer-ri la-a-'i šá ina la-a ûmi-šu ṭar-du
39. [a-lik ^{amelu} â]tû pi-ta-aš-ši bâba
40. [up-pi-is-si-m]a ki-ma par-ṣi-ka la-a-bi-ru-ú-ti
41. [il-lik ^{amelu} âtû] ip-ta-aš-še bâba
42. [ir-bi be-e]l-ti Ku-tu-ú li-riš-ka
43. [êkallu Kur-nu-gi] a-na pa-ni-ka [li-iḫ-du]
44. [ištên] bâbu: [. . . . .]
45. . . . .

Rs.

1. [ilu Papsukallu sukal ilâni rabûti gu-ud-du-ud] ap-pa-šu [pa-nu-šu . . .]
2. [kar-ru] lab-biš ma-li [na . . .]
3. [il-lik] ilu Papsukallu ana pâni [ilu Ea? . . .]
4. [i-na pa-an ilu] E-a il-la-ka [di-ma-a-šu]
5. iltu Ištar] a-na irṣi-ti ú-ri-du [ul i-la-a]
6. [ilu E-]a šarru ina im-ḳi lib-bi-šú a . . . . .
7. [ib-ni-m]a Aṣ-na-me-ir ku-lu-'-[a]

---

8. [al-ka A]ṣ-na-me-ir a-na bâb Kur-nu-gi šú-kun pa[-ni-ka]
9. [7 bâbe Kur-nu-gi-]a! lip-pa-tu-ú a-na ka-a-šá
10. [iltu Ereš]-ki-gal li-mur-ka-ma a-na pânî-ka li!-liḫ!-du
11. [ul-tu li]b-bu-šú im-mir-šú ka-bit-ta-šú ip-pir-du
12. [tum]-mi-šú-ma ni-eš ilâni rabûti
13. . . . . ba?-a-na-at . . . ina? šassuri
14. [šu-uk-]ki ri-ši-ka-ma uz-na šú-kun ana ḫal-zi-iḳ-ki
15. ma-a-[e] bêl-ti ḫal-zi-iḳ-ki lid-nu-ni-ma mê ina lib-bi lal-ta-ti
16. iltu Ereš-ki-gal an-ni-ta ina šá-mi-šá
17. im-ḫa-aṣ pi-en-šá it-ta-ša-ak ú-ba-an-ša
18. te-tar-[ša]-ni-ma Aṣ-na-me-ir e-riš-ta šá la e-ri-še
19. al-kam [A]ṣ-na-me-ir šim-ti la ma-še-e lu-šim-ka
20. [l]u-šim-ka-ma šim-ti la ma-še-e ana ṣa-a-ti
21. [kurumma]t e-pi-it âli lu-ú kurumm-at-ka
22. [ḫ]a-ba-na-at âli lu-ú mal-ti-it-ka
23. ṣillu dûri lu-ú ma-za-zu-ka
24. ak-su-pa-tu lu-ú mu-šá-ba-ka
25. iltu Ereš-ki-gal pi-i-šú ip-pu-šú i-ḳab-bi
26. izaka-ra a-na ilu Nam-tar sukalli-šá
27. a-lik ilu Nam-tar ê-gal-la ma-ḫa-aṣ di-li-gi-na
28. ak-su-pa-te zu-'-in ia-e-ri-te
29. ilu A-nun-na-ki šú-ṣa-ma ina iṣ kussî ḫuraṣi šu-šib
30. iltu Ištar mê ba-laṭi su-ul-li-'-ši-ma li[-ḳa-ši]
31. il-lik ilu Nam-tar ê-gal im-ta-ḫaṣ di-i-[li-gi-na]
32. ak-su-pa-ti ú-za-in ia-e-ri-[te]
33. [il]u Anun-na-ki ú-še-ṣa-ma ina iṣ kus[sî ḫur]aṣi ú-še-šib
34. [ilt]u Ištar mê balâṭi is-lu-'-ši-m[a il]-ḳa-ši ana maḫri-ša

---

35. . . . a-lik-ma ilu Nam-tar iltu [Ištar? li-k]i-ši-mam
36. [šum-m]a ip-ṭi-ri-ša la id-da[-nak-ka-ma ti]r-ra-ši
37. [il]-ku-ši-ma Nam-tar . . . . pl

38. [I. bâb]u ú-še-ṣu-ši-ma [ut-ter-]še
39. [ṣu-ba]-at! [bal-ti ša] zumri-ša
40. [II. bâbu] do. ut-ter[-ši še-mir ḳâtê-ša u] šêpê-ša
41. [III. bâbu d]o. [ut-ter-ši šib-bu aban alâdi ša ḳab]le-ša
42. [IV. bâbu do. ut-ter-ši du-di-na-te ša irâ]ti-šá
43. [V. bâbu do. ut-ter-ši abnu erimmati ša kišâdi]-šá
44. [VI. bâbu do. ut-ter-ši in-ṣa-ba-te ša uzn]ê-ša
45. [VII. bâbu do. ut-ter-ši a-gu-u ra-ba-a ša ḳaḳḳa]dê-šá
46. . . . . ma
47. [a-na ilu Dumuzi ḫa-mir ṣi-iḫ-]ri-ti-ša
48. [mê el-lu-ti ra-am-me-ik šammu ṭâbu pu-uš-]ši-iš
49. . . . . ti
50. [? sinništu šam-ḫa-te li-na-'a ka-bit-ti-?]i-šú
51. . . . . su

Uebersetzung:

Vs.

Es richtet die Tochter Sins ihren Sinn
1. [nach dem düsteren Hause, der Wohnung Ir]kal[las],
[nach dem Haus, dessen Be]treter nicht wieder hinausgeht,
[nach dem Weg, dessen Beg]ehen ohne Umkehr ist,
[dem Ort,] wo ihre Speise Leh[m] ist,
5. sie [Licht nicht] sehen, in Finsternis sitzen,
wo sie [bekleidet sind] wie Vögel mit Flügelgewand,
wo [auf] Tür und Riegel Erdstaub lagert,
auf dem [Tor] (?) Erstarrung ausgeschüttet ist.
Als sie zum Tore von Kurnugi gelangte,
10. da öffnet Ištar ihren Mund und spricht,
zum Wächter des Tores sagt sie das Wort:
„Wohlan, Wächter! öffne das Tor!
Oeffne das Tor, dass ich eintrete!
Wenn du das Tor nicht öffnest,
15. zerschlag' ich die Schwelle, verrücke die Türen,
zerbrech' ich die Wand, zer[stör' (?) ich] den [A]sphalt (?).
Es sollen zu mir heraufsteigen die Toten und als [Le]bende esse[n],
mehr als die Toten sollen zahlreich sein die [Le]benden."
Der Wächter tut seinen Mund auf und [spric]ht,
20. spricht zur göttlichen Herrin Iš[tar]:
„Bleib stehen, Herrin, nicht . . . . .
Hier drinnen warte . . . .
Deinen Namen will ich [der Königin Ereš-kigal] künden."
Es trat ein der Wächter, spricht zur Ereš-[kigal]:
25. „Hier, deine Schwester Ištar ist da . .
die grosse Freudenfeste hält,
die den Ozean aufwühlt vor Ea . ."
Als Ereškigal dies vernahm,

wurde gleich einer gefällten Tamariske bleich ihr Antlitz,
30. wurden gleich abgeschnittenem Kuninu-Rohre schwarz ihre Lippen:
„Was hat ihr Herz zu mir getrieben?
Was hat ihr Gemüt auf mich gerichtet?
Was will diese da? Ich will mit den Anunnaki Wasser trinken,
will [al]s Speise Ton essen,
35. will[a]ls Rauschtrank trübes Wasser trinken!
[Wei]nen will ich über die Männer, die [ihre] Gattinnen verliessen;
[wei]nen will ich über die Frauen, die aus dem Schosse ihrer Gatten weggeraubt sind;
[weinen will ich über] den schwachen Kleinen, der vor seiner Zeit weggerafft wurde!
[Geh' hin,] Wächter, öffne ihr das Tor,
40. [behandele sie] nach deinen alten Gesetzen."
[Es ging der Wächter] hin, öffnete ihr das Tor:
[„Tritt ein, meine] Herrin! Kutu jauchze dir zu!
[Der Palast von Kurnugi] möge sich vor dir freuen."
[Ins erste] Tor [. . . . .]

Hier bricht die Vorderseite unserer Tafel ab. Es fehlt die Führung durch die 7 Tore der Unterwelt, das feindliche Zusammentreffen der beiden göttlichen „Schwestern", die Verfluchung der Ištar sowie die Schilderung der Folgen, die ihr Verschwinden in Kurnugi für das Leben auf Erden nach sich zieht.

Gleichzeitig mit der Rückseite von K. 162 setzt auch die Rückseite unseres Textes wieder ein.

Rs.

1. Papsukal, der Bote der grossen Götter, war gesenkten Antlitzes, ... Angesichts,
war mit einem Trauergewand bekleidet, voller . . .
Es ging Papsukal hin vor [Ea . .],
vor Ea gehen dahin seine Tränen:
5. „Ištar ist zur Erde hinabgestiegen, nicht (wieder) heraufgekommen."
Der König Ea [schuf] in seinem weisen Herzen [ein Geschöpf],
bildete den Aṣnamir, einen Buhlknaben.

„Geh' hin, Aṣnamir, nach dem Tore von Kurnugi richte deinen Sinn!
Die 7 Tore von Kurnugi sollen für dich geöffnet werden,
Ereškigal möge dich sehen und über deinen Anblick sich freuen.
10. Wenn ihr Herz sich aufhellt, ihr Gemüt sich erheitert,
dann beschwöre sie bei den grossen Göttern
(und bei der,) die [das Kind] im Mutterleibe schafft (?);
hebe hoch dein Haupt, richte deinen Sinn auf den Ḫalziḳḳu-Schlauch."
15. „Wohlan, meine Herrin, den Ḫalziḳḳu-Schlauch soll man mir geben,
Wasser will ich draus trinken."
Als Ereškigal dies vernahm,
schlug sie ihren Schenkel, biss ihren Finger.
„Du hast von mir, Aṣnamir, einen Wunsch gewünscht, den man nicht wünschen darf.
Geh' Aṣnamir, ein Schicksal, das man nicht vergessen wird, will ich dir bestimmen,
20. will dir bestimmen ein Schicksal, das man in Ewigkeit nicht vergessen wird.
[Die Speise] der Abwässer der Stadt sei deine Speise,
die Abflüsse der Stadt seien dein Trank.
Der Schatten der Stadtmauer sei dein Standort,
die Schwelle sei dein Sitz."
25. Ereškigal tut ihren Mund auf (und) spricht,
sagt zu Namtar, ihrem Boten:
„Geh' Namtar, schlag an Egal . . . .;
die Schwellen schmücke mit Jaeritu-Stein;
die Anunnaki führe heraus, setze sie auf den goldenen Thron;
30. die Ištar besprenge mit dem Wasser des Lebens und nim[m sie mit]."
Es ging Namtar, schlug an Egal . . [. .],
die Schwellen schmückte er mit Jaeri[tu]-Stein,
die Anunnaki führte er heraus, setzte sie auf den golden[en Th]ron,
die Ištar besprengte er mit dem Wasser des Lebens un[d n]ahm sie zu ihr mit.

---

35. „Geh' Namtar und nim[m die Išta]r mit!
[Wen]n sie dir (aber) ihr Lösegeld nicht g[ibt, so br]inge sie wieder zurück."
Da nahm Namtar sie mit . . . . . .
[Durch das erste To]r führte er sie hinaus und [gab] ihr zurück das [Schamtu]ch ihres Leibes.
40. [Durch das zweite Tor] do. gab [ihr] zurück [die Spangen ihrer Hände und] ihrer Füsse.
[Durch das dritte Tor d]o. [gab ihr zurück den Gebärsteingürtel] ihrer [Hüf]ten.
[Durch das vierte Tor do. gab ihr zurück die Brustschilder] ihrer [Bru]st. (pl.)
[Durch das fünfte Tor do. gab ihr zurück die Halsketten] ihres [Nackens].
[Durch das sechste Tor do. gab ihr zurück die Gehänge] ihrer [Ohr]en.

45. [Durch das siebente Tor do. gab ihr zurück die grosse Krone] ihres [Haup]tes

. . . .

[auf Dumuzu, den Buhlen] ihrer [Jug]end [giesse reines Wasser, s]albe [mit gutem Oele,]

[. . . . .

50. [die Freudenmädchen mögen (?)] seinen [Sinn erschüttern (?).]

. . . . sein(en) . .

Bemerkungen.

Die ersten drei Zeilen der Erzählung sind teils weggebrochen, teils zerstört.

Nach Z. 3 fehlt die 7. Zeile von K. 162 ganz, und auch die folgende muss in ihrer ersten Hälfte kürzer gefasst sein als in der alten Rezension; die Worte epru bubussunu (K. 162, 8) haben hier keinen Platz.

Z. 4 begegnet ausserdem die erste der anormalen langen Silbenschreibungen, auf die Meissner OLZ 1915, 332 aufmerksam gemacht hat. Ausser diesem a-kal-ši-*i*-na an unserer Stelle sind noch zu nennen ka-šá-di-*i*-ša (Z. 9), ip-pu-*ú*-šú (Z. 10), pi-*i*-ta-a (Z. 12), ku-ni-*i*-ni (Z. 30), mi-*i*-na-a (Z. 31), di-*i*-li-gi-na (Rs. Z. 31). Wie Meissner auch an jener Stelle angibt, wird diese Schreibung in der Betonung dieser Silben beim Rezitieren ihren Grund haben. Auch noch andere Eigentümlichkeiten, die an ihren Stellen zu erwähnen sind, sprechen gleich dieser dafür, dass der Schreiber unserer Tafel nicht von einer Vorlage abschrieb, sondern nach Gehör, wohl als Schüler nach Diktat eines andern schrieb. Die vom Lehrer beim Vorlesen betonten Silben erschienen dem in den Regeln der Schreibkunst noch nicht ganz sicheren Schüler als lang, und dem gemäss gab er sie in seiner Schrift wieder. Aus a-kal-ši-*i*-na geht hervor, dass in unserer Rezension im Unterschied zu der bisher bekannten die Schatten der Unterwelt als Feminina behandelt werden. Demgemäss müssen wir auch aš-ba (Z. 5) und lab-ša-ma (Z. 6) ergänzen.

Z. 6. a-gap-pi var. K. 162, 10 kap-pi.

Z. 7. i-šá-pu-uḫ, Prs. I 1 var. K. 162, 11 ša-pu-uḫ. epirê oder eprâti, also Plural, var. K. 162, 11 epru.

Z. 8 lässt K. 162 usw. aus. — Die Ergänzung ana bâbi ist nicht sicher. Ueber die Bedeutung des Wortes šuḫarratu — an anderen Stellen šaḫarratu — hat Jensen K. B. VI 354 gehandelt. Das dortige Resultat, dass šuḫarratu „still sein, erstarren" bedeutet, wonach dann das Substantivum šuḫarratu „Oede, Schweigen, Erstarrung", übertragen vielleicht auch „Trümmerstaub" heissen kann, passt für unsere Stelle gut. Wenn der Parallelismus mit epirê (Z. 7) allerdings auch ein Grund sein kann, eine Bedeutung wie „Staub" wahrscheinlich zu finden, so gibt doch auch „Schweigen, Erstarrung" einen vollkommen passenden Sinn. Das sumerische Ideogramm sig-sig = ša-ḫar-ra-tu, das sich Poebel, Historical and Grammatical Texts V 132, Col. I 5 findet, spricht auch für eine Bedeutung von „Ruhe" irgend einer Art.

Z. 9 fehlt am Anfang das ^ilu^ Ištar in K. 162, 12.

Z. 10. Diese ganze Zeile fehlt K. 162.

Z. 13. a-na-ku lu-ru-ub var. K. 162 in der Wortstellung: lu-ru-ba a-na-ku.

Z. 14. add. K. 162: la ir-ru-ba a-na-ku, und statt ba-a-ba-am hat K. 162 ba-a-bu.

Darauf fehlt hier die ganze Zeile K. 162, 17.

Z. 15 entspricht K. 162, 18.

Z. 16 aber fehlt in K. 162. — Giš-Ri-Ba-Am-Ma wird nach Meissner wahrscheinlich eine andere Schreibung für GiŠ-Ri-Ba-An-Na = birîtu sein (s. Br 2585).

Z. 17. el?-lu-u-ni var. K. 162 ú-še-el-la-a. Die Schreibung ik-kal-lu-u zeigt, dass man auch K. 162, 17 das KÚ-MEŠ so lesen muss.

Z. 18. Hier ist durch Umstellung der Worte mi-tu-ti und bal-ṭu-ti genau der umgekehrte Sinn von dem erreicht, was K. 162, 20 steht. Und hier ist unser neuer Text sicher dem alten vorzuziehen. Jetzt haben die Zeilen 17. 18. den schönen Sinn, dass Ištar die Toten aus der Unterwelt heraufkommen lassen, d. h. lebendig machen will, so dass sie als Lebende wieder fröhlich auf Erden Speise zu sich nehmen. So wird die Zahl der Toten vermindert, die der Lebenden vermehrt werden, dass es mehr Lebende als Tote geben wird.

Z. 19. pi-i-šú ist ein neuer Beleg dafür, dass das Zeichen KA auch den Wert Pi hat. Eine andere neu veröffentlichte Stelle, aus der dies auch mit voller Sicherheit hervorgeht, ist Poebel, Hist. and Gram. Texts V 115, II 3, wo sich innerhalb einer Liste, die die Werte des Zeichens KA aufzählt, auch die Gleichung pi-i = KA findet (s. auch OLZ 1911, 108).

(Schluss folgt.)

Zu einigen Beschwörungsformeln.

Von E. Ebeling.

In seiner Schrift „Babylonische Beschwörungsreliefs" hat sich Frank S. 88 f. bemüht, die beiden von Sayce (BOR III 18) und Lajard (Culte de Vénus Pl. XVII) veröffentlichten und ungefähr gleichlautenden Beschwörungsformeln zu enträtseln. Dem vollständigen Verständnisse derselben näherzukommen ermöglicht jetzt der von mir KAR Nr. 76 (= VAT 9678) veröffentlichte Text. Auf der Vorderseite Z. 1 ff. nämlich

finden wir die Formel wieder, die also wie meist die auf Bildnissen von Dämonen angebrachten aus einer grösseren Sammlung entnommen ist. Mit Hilfe des Assurtextes lässt sich die Stelle am Schluss, die in den Texten von Lajard und Sayce unverständlich ist, herausbringen.

Sayces Text ist in den Zeilen 10 ff. zu lesen:
a-na ki-ti-ni ša ilu bêl Me. Ni
an-da-ḫas(!) Tû(!)Ên.

Me. Ni hinter bêl bleibt leider unerklärt, da auch der Assurtext hinter bêl eine Lücke hat; vielleicht ist für Me. Ni: Mu zu lesen.

Die entsprechenden Zeichen des Lajardschen Textes 8/9 lies:
a-na ki-din(!) ša ilâni-iâ
an-da(!)-ḫas(!) Tû. Ên.

Zu übersetzen ist die Stelle mit: „in den Schutz meines Gottes (meines(?)) Herrn, resp. meiner Götter habe ich mich begeben". Ende der Beschwörung.

Besprechungen.

George A. Barton: Sumerian Business and Administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade. (BEUP IX, 1.) 33 S. m. 74 Taf. 4°. Philadelphia, University Museum, 1915. Bespr. v. Wilh. **Förtsch**, Hetzles.

Die Autographien der hier veröffentlichten 132 Texte, welch letztere mit Recht als „Sumerische Handels- und Verwaltungsurkunden von den ältesten Zeiten bis zur Dynastie von Agade" bezeichnet werden, sind bedeutend besser geraten als die graphischen Missgeburten, die Barton seinerzeit in „The origin and development of babylonian writing" als archaische bezw. altbabylonische Schriftzeichen auftreten liess. Dass sie aber vom Ideal noch recht weit entfernt sind, darf jedoch nicht verschwiegen werden. Barton schreibt nämlich stets denselben Duktus, welcher Periode auch immer die zu kopierende Schrift angehören mag. Ein krasses Beispiel ist Nr. 3 und Nr. 23: erstere Tafel stammt aus Fara, der Sintflutstadt Šuruppak (beachte Rs. 7, 3—4: *bal maš- dSU.KUR. RU* „Amtstätigkeit des Maš-dSU.KUR.RU"; dSU.KUR.RU ist Gottheit von Šuruppak; der Beamte Maš-dSU.KUR.RU wird ein Zeitgenosse des Išakku Ur-dnamašše von Lagaš sein), letztere etwa aus der Zeit der Könige von Ur. Die Photos könnten die ganz verschiedenen Schriftarten nicht deutlicher zeigen; Barton kümmert das wenig. Ob man sich auf die Abschriften verlassen kann, wird erst eine genaue Durcharbeitung zeigen. Jedenfalls ist eine gewisse Vorsicht am Platz; man vergleiche z. B. von Nr. 4 Rs. die Photographie mit der Autographie; von einer getreuen Wiedergabe lässt sich hier mit bestem Willen nicht sprechen: Beschädigungen des Originals sind auf der Autographie grossenteils nicht angegeben, die beschädigten Schriftzeichen einfach als erhalten ausgeschrieben. Unter solchen Umständen wünschte man sich zu jedem Text die Photos.

6 Texte werden auch in Umschrift und Uebersetzung (mit einigen Bemerkungen) gegeben. Darin und in dem Verzeichnis der in den 132 Texten enthaltenen Eigennamen, ist aber gar manches zu beanstanden.

Zuvor sei auf Nr. 25 aufmerksam gemacht, worin ein neues Jahresdatum des Naram-sin enthalten ist. Barton gibt dies S. 8 wieder als: MU dNA-RA-AM-dEN-ZU-E KA ID-E ERIN NA-GU EN-LÌLki-ŠU „the year the divine Naram-Sin opened the mouth of the canal Erin at Nippur". Es wird aber wohl anders zu deuten sein. Sicherlich gehört auch wohl die folgende Zeile dazu und wir haben also: *mud na-ra-am-dsìn-e kaid e-erin-na-ka nibruki-šú si-im-mi-REC 41(?)-a(!)* „Jahr, wo Naram-sin die Mündung des Kanals (genannt) E-erin („Zederngraben") für Nippur anlegen (oder: nach Nippur verlegen) liess."

Die Uebersetzungen und die Eigennamen-Verzeichnisse sind zum Teil unbrauchbar.

Bei Nr. 2 beginnt Rs. 8, 1 die Summierung, ebenda eingeleitet mit AN.GÚ.ŠÚ. Dieser Ausdruck ist, wie sich aus den Wirtschaftstexten aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's erkennen lässt, *gú-an-šú* zu lesen; denn in den älteren Texten wird die Reihenfolge der Zeichen in den einzelnen Fächern nicht eingehalten. Die Bedeutung von *gú-an-šú* ist „insgesamt, in Summe", ausführlich besprochen von Barton's Schülerin **Hussey**, Sumerian tablets I, S. 3 A. 10. Barton aber macht daraus einen Personennamen An-gu-ʒi, so zu finden in der Uebersetzung des Textes Nr. 2 auf S. 14 und im Verzeichnis der Personennamen S. 22. — In Nr. 4 (S. 16 f. als Nr. 3 umschrieben und übersetzt) Vs. 1, 5—6 u. Rs. 3, 8—9 liest Barton: I ŠES-KU-LI NU-BANDA AZAG-KIM-NE und übersetzt „one, Sheskuli, nu-banda, Azag-kim-ne". Er hält also AZAG-KIM-NE, wie auch S. 22 s. v. Azag-kim-ne, wo übrigens die zweite, eben angeführte Stelle nicht zitiert ist, für einen Personennamen. Was heisst es aber tatsächlich? *1 šeš-tukul-li là-banda kù-dim-ne* „1 Šeštukulli, der Aufseher (akkad. *laputtû*) über die Edelmetallarbeiter". S. 17 III 7 „LÙ-KI-KA-MA-BI-ME = villeins(?)" muss heissen „*lù-ki-inim-ma-bi-me* = die Zeugen"; im Personennamenverzeichnis ist wiederholt (z. B. s. v. dEn-lil-lal) *lú-ki-ka-ma-bi-me* als nähere Bezeichnung für eine einzelne Person angegeben. — AZAG „Silber" ist *kù*, AZAG-GI „Gold" aber *guškin* und ZA-KUR „Lapislaʒuli" ist *ʒa-*

gin zu lesen (siehe S. 20). Der „Edelmetallarbeiter“ heisst *kù-dím*, wovon *kudimmu* als akkad. Lehnwort (Barton S. 19 III 3 u. S. 24 s. v. ᵈEn-lil-li umschreibt AZAG-GIM).

Im Personennamenverzeichnis muss es bei den näheren Bestimmungen einzelner Personen heissen: *engar-gu(d)* anstatt *apin-gud*, *engar* anstatt *apin*, *maškim* anstatt *pa-rim*, *lù-giš-gigir* anstatt *lù-giš-ginar*. Dass LAGAB+BE nicht *ginar*, sondern *gigir* zu lesen, sagt schon Delitzsch, Sum. Glossar, S. 89. Auch das von Poebel, Historical and grammatical texts veröffentlichte Nippur-Vokabular bestätigt dies; dort (Nr. 111 Rs. 3, 2 u. Nr. 112 Rs. 2, 15) hat LAGAB+BE als Glosse *gi-gi-ir*.

Aus dem Personenverzeichnis einige Stichproben!

Aʒag-kim-ne ist zu tilgen; siehe bereits oben. — Amar-ᵈŠe-tir-diš; lies: Amar-ᵈeʒinu-diš. — Amar-ʒa-ininni; lies Amarʒabalam. Siehe Delitzsch, Sum. Glossar, S. 218, s. v. II *ʒabalam*. — An-gu-ʒi ist zu tilgen; siehe bereits oben. — Ur-ᵈIninni-sag; lies ᵈIninni-ur-sag. — Ur-ᵈṢir; lies Ur-ᵈMuš. — Ur-ram und Ur-ram-e; lies Ur-ág und Ur-ág-e. — Uš-ku ist zu tilgen. Was steht an der zitierten Stelle? *ᵈininni-ur-sag gala* „ᵈIninni-ur-sag, der *kalû*-Priester“; (UŠ.KU = *gala* = *kalû*). — Utu-ka-bar-dam ist zu tilgen; dieser Ausdruck heisst *ʒabar-urudu*. (UTU.KA.BAR = *ʒabar* = *siparru* bezw. *namru*; *urudu* = *erû*). — ᵈNin-šaḫ; lies ᵈNin-šubur. — Lugal-ginar?-bar; lies Lugal-gigir?-bar und siehe bereits oben. — Lugal-ᵈIm-mi; lies Lugal-ᵈim-dugúd und siehe zu MI = GI(G) = *dugùd* Witzel, Verbal-Präformative. S. 75 A. 1 und Delitzsch, Sum. Glossar, S. 149 s. v. *im-dugud*. — Lugal-ki-ram; lies Lugal-ki-ág. — Lugal-šag; ist noch anzugeben: 14 I 6, wo der Mann als *kù-dím* bezeichnet wird. — Mêr-utu-ki-ram und Mer-ki-ram lies *ág* für ram. — Nam-bar-uru; lies Nam-bar-rí. — Nin-ᵈIm-mi; lies Nin-ᵈim-dugúd. — Šes-ku-li; lies Šes-tukul-li.

Zum Verzeichnis der Götternamen!

ᵈIm-mi; lies ᵈIm-dugúd. — ᵈNin-šaḫ; lies ᵈNin-šubur. — ᵈṢir; lies ᵈMus. Letzterer Gottesname soll 15 II 11 vorkommen, unter Ur-ᵈṢir dagegen 15 II 12 angeführt; in Wirklichkeit ist es 15 II 13. Die Stellenzitate sind überhaupt sehr oft ungenau.

Beer, Georg: Hebräische Grammatik. 1. Band: Einleitung. Schrift-, Laut- und Formenlehre. Die Nomina. 144 S. 1915. 2. Band: Verba. Partikeln. Satzlehre. Paradigmen. 136 S. (Sammlung Göschen Nr. 763 und 764). Berlin, G. J. Göschen, 1916. je M. 1.—. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Wie alle der „Sammlung Göschen“ angehörigen Bändchen empfiehlt sich die neue Beer'sche Hebräische Grammatik durch klaren, sorgfältigen Druck, handliches Format und billigen Preis. Schon um dieser äusseren Vorzüge willen wird ihr eine weitere Verbreitung gesichert als sie anderen Grammatiken beschieden ist. Ich denke mir, dass sie von Schülern und Studenten gern als Vademecum benutzt werden wird. Als Aufgabe der hebr. Gr. bezeichnet es der Verfasser „nach allgemeinen Sprachgesetzen die besondere Entwickelung des Hebräischen innerhalb der semitischen Sprachen genau und geschichtlich zu beschreiben, wobei der alttestamentlichen Text- und metrischen Kritik sowie der israelitisch jüdischen Literaturgeschichte ihre Rechte einzuräumen sind.“ Den Ausgangspunkt bildet naturgemäss nach wie vor das Hebräisch der Masora; die Ergebnisse neuer Forschungen sind in vorsichtiger Weise für die Grammatik nutzbar gemacht. Wo mit einiger Sicherheit im Sprachgebrauch der verschiedenen Perioden alttestamentlichen Schrifttums Unterschiede erkennbar sind, wird stets darauf hingewiesen (vgl. beispielsweise § 22, 101 u. oft), ebenso auf fremde Einflüsse (§ 41). Beispiele sind reichlich angeführt, ausführliche Paradigmen am Schluss beigefügt. Ueber die Gliederung des verarbeiteten Stoffes unterrichten die Titelblätter, deren Wortlaut ich oben angab. Auf zwei Neuerungen äusserlicher Natur möchte ich zum Schluss hinweisen. Die eine betrifft die Umschrift der nichtdagešierten Buchstaben בגדכפת. Anstelle der sonst üblichen Wiedergabe durch *bh*, *kh* usw. oder *β*, *γ* usw. bedient sich Beer der Typen *ḇ*, *ḡ*, *ḏ*, *ḵ*, *p̄*, *ṯ*, was sicherlich ein Fortschritt ist. Weniger glücklich ist nach meinem Geschmack die zweite Neuerung, die Bezeichnung der schwachen Verben durch Angabe des charakteristischen Konsonanten mit dazugefügter Exponentenziffer. Die Verba mediae ו oder י werden also bezeichnet als Verba ו² und י²; immerhin hat auch diese Bezeichnungsweise den Vorzug der Kürze.

Der Grammatik soll, wie ich höre, ein Uebungsbuch folgen. Es ist sehr dankenswert, dass uns hier ein ebenso billiges, wie gutes Lehrbuch der Sprache des AT dargeboten wird.

Gronau, Karl: Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. VIII, 313 S. gr. 8°. M 12—; geb. M. 14—. Leipzig, B. G. Teubner, 1914. Bespr. v. Hans Rust, Königsberg i. Pr.

Was der mosaische Schöpfungsbericht für das Judentum, war Platons Timaios für das Hellenentum. Beide wurden philosophisch interpretiert, der erstere durch Philon, der letztere durch den Stoiker Poseidonios. Diese Exegeten gewannen insofern klassischen Charakter, als sich an jeden von ihnen eine traditionelle Genesiserklärung anschloss. Die jüdisch-christliche Linie geht von Philon über Origenes, wo

sie ihren Höhepunkt erreicht, zu den Kappadokiern (vielleicht ist hier auch Hippolytos einzustellen); die heidnische von Poseidonios über Eudoros und Adrastos zu Chalcidius und Macrobius. Aber diese beiden Linien laufen nicht getrennt nebeneinander her, sondern fliessen stellenweise zusammen. So schöpfte bereits Philon stark aus dem Timaioskommentar des Poseidonios. In dieser Verquickung kam also die Genesisexegese bereits auf Origenes und weiter zu den Kappadokiern. Andererseits stützt sich Chalcidius teilweise auf Philon und Origenes. Verfasser untersucht nun mittels einer Analyse der hierher gehörigen Schriften der Kappadokier (Basileios' Hexahemeros, Gregors von Nyssa Hexahemeros, de hominis opificio, de anima et resurrectione, Basileios Rede *πρόσεχε σεαυτῷ*) den Einfluss des Poseidonios auf dieselben. Allen fünf Schriften lag eine einzige Quelle zu Grunde. Diese aber war ihrerseits nicht einheitlich. Ihr Grundstock war der Timaioskommentar des Poseidonios, und hiermit waren andere poseidonische Schriften vereinigt. Demnach muss diese Quelle ein Lehrbuch gewesen sein, welches aus der Hochschultradition hervorgegangen und für den Hochschulunterricht bestimmt war, aber nicht die Form eines Kompendiums sondern die eines Kommentars hatte. Es fragt sich aber weiter, ob die Kappadokier unmittelbar aus dem tradierten Poseidonios oder mittelbar aus Origenes schöpften. Der Umfang und die Geschlossenheit, mit welcher bei Basileios und Gregorios die stoische Lehre auftritt, verbieten, das Letztere anzunehmen. Vielmehr verbanden sie die heidnische Genesiserklärung mit der jüdisch-christlichen genau so selbständig wie Philon und Chalcidius. Allerdings bestand seit Philon in der Zusammenarbeitung der beiden Richtungen eine gewisse Tradition, welche in Alexandreia heimisch war und durch Origenes nach dem palaestinensischen Kaisareia verpflanzt sein mochte. Aber es lässt sich nicht entscheiden, ob wirklich das von Philon begonnene und uns in den Schriften der Kappadokier vollendet entgegentretende Einigungswerk schon in Alexandreia um den Anfang des 3. Jahrh. vollzogen wurde oder ob erst bei den Kappadokiern die beiden Hochschultraditionen, die christlich-alexandrinische und die profanphilosophische, in weiterer Ausdehnung als bei Philon zusammenlaufen. — Es dürfte auch kaum etwas davon abhängen.

Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jacob Guttmanns. Herausgegeben vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wiss. d. Judentums. XVI, 28‹ S. m. 1 Plan. 8°. M. 7—; geb. M. 8.20. Leipzig, Buchh. G. Fock, 1915. Bespr. von S. Krauss, Wien.

Dem zweiten Vorsitzenden der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, der aber „in Wirklichkeit deren Seele, ihr wirksamster Führer und Mitarbeiter ist,“ ist diese Festschrift gewidmet. In demselben enthusiastischen Tone kann auch die Gemeinde Breslau, deren Rabbiner Jakob Guttmann ist, von dem Jubilar sprechen, und auch die Fernerstehenden, die den Mann nur aus seinen wissenschaftlichen Arbeiten kennen, werden in denselben Ton der warmen Anerkennung einstimmen.

Jakob Guttmann ist in erster Reihe gross in der Bearbeitung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Demgemäss sind auch die ersten sieben Arbeiten dieser Festschrift dem Kreise der jüdischen Religionsphilosophie entnommen. Obenan geht H. Cohen, der grosse Kantianer, der in einem tief durchdachten und doch schlicht und klar abgefassten Artikel über den Begriff „Heiliger Geist“ in der Bibel die Korrelation Gottes mit dem Menschen bespricht und dabei gegen die Idee der Erbsünde und des Pantheismus polemisiert. J. Cohn schreibt über die Weltschöpfung in der Sapientia Salomonis, mit dem beachtenswerten Ergebnis, dass auch die Sapienz, wenn sie auch scheinbar eine präexistierende Materie annimmt, doch nur die echtjüdische Lehre einer Schöpfung aus Nichts vertritt, indem ihr jener völlig formlose Urstoff mit dem Nichts identisch ist; im Mittelalter ist das bekanntlich der Standpunkt des freisinnigen Philosophen Gersonides. Julius Guttmann, ein Sohn des Jubilars, schreibt über Chasdai Creskas als Kritiker der aristotelischen Physik; Referent, der übrigens in dieser Materie kein Fachmann ist, findet, dass in dem ziemlich langen Aufsatz das gefundene Ergebnis nicht genau präzisiert wurde. In S. Horovitz Aufsatze „Zur Attributenlehre Maimunis“ heben wir als bedeutsam besonders den Abschnitt (S. 60 f.) über den Einfluss der Attributenlehre Maimunis auf die Araber hervor. Schöne Aufsätze lieferten auch J. Lewkowitz (Gott und Mensch) und A. Lewkowitz (Zur Methode der Religionsphilosophie), doch müssen wir uns in diesem aus mehreren Arbeiten bestehenden Sammelwerke mit der blossen Andeutung begnügen.

Die übrigen Partien der Festschrift sind dem Stoffe nach bedeutend bunter. Ph. Bloch lenkt die Aufmerksamkeit auf „die Mystiker der Merkabah“, Leute von visionären Allüren, die in der Literatur fast ganz vergessen sind. J. Horovitz schreibt über חבר עיר, einen Begriff (oder eine Person?) in der alten kommunalen oder synagogalen Verfassung der Juden, der (oder die) hernach so sehr ausser Gebrauch gekommen ist, dass wir heute, und mit uns schon die Alten, nicht einmal wissen, ob חֶבֶר

עיר = Stadtverband oder חֲבַר עיר = Stadtgelehrter zu lesen sei; Horovitz weiss es auch nicht, trotz der tiefgründigen Forschung, die er der Sache gewidmet hat, und er weiss es so sehr nicht, dass er zum Schlusse sogar geneigt ist, das überlieferte חבר in רחוב „Platz“ oder „Strasse“ zu ändern. Nach dem Erscheinen des Buches habe ich mit Herrn Horovitz längere Zeit brieflich über die Sache verhandelt, ohne dass wir uns in unserer Auffassung hätten nähern können, und ganz besonders gilt das von den Stellen, in denen Horovitz glaubt, mit mir polemisieren zu müssen. Da ich in meinem druckfertig vorliegenden Werke „Synagogale Altertümer“ den Gegenstand eingehend behandle, scheint es mir unnütz, hier darüber weiter zu sprechen.

N. A. Nobel behandelt in einem kurzen Aufsatze einen interessanten Rechtspunkt: die talmudische Auffassung des concursus delictorum. J. Theodor, der bekannte Herausgeber des Bereschith Rabba, gibt auch hier einen Beitrag zu seinem Fache, indem er drei unbekannte Paraschas zu dem genannten Midrasch veröffentlicht. L. Cohn aus Breslau, seitdem leider verstorben, nimmt ebenfalls ein von ihm auch früher behandeltes und zu seinen grossen Philo-Arbeiten gehörendes Thema auf: Pseudo-Philo und Jerachmeel; letzterer, Verfasser einer Chronik, soll ein altes, lateinisch geschriebenes, pseudo-philonisches Buch benützt haben. Von literargeschichtlichem Interesse sind auch die Arbeiten von Freimann (Paulus Heredia als Verfasser der kabbalistischen Schriften 'Iggeret ha-Sōdōth und Galie Raze) und Simonsen (Maimoniana); Simonsen, ein Schwager des Jubilars, gibt hier aus den reichen Schätzen seiner Privatsammlung einige handschriftliche Texte heraus, die sich auf Moses und Abraham Maimuni beziehen oder gar von ihnen herrühren. Diese Veröffentlichung verzeichnen wir recht dankbar. Gleichfalls auf literargeschichtlichem Gebiete bewegt sich J. Elbogen (Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber), und wenn wir von ihm auch nicht viel Neues erfahren, so war es doch gut, die Geschichtswerke des Abr. ibn Daud wieder einmal näher zu betrachten. Auf S. 188 A. 4 bemerkt nun Elbogen, es scheine ihm, ich hätte (in meinen „Studien zur byz.-jüd. Gesch.“ S. 143 f.) die über Rom handelnde kleine Schrift des ibn Daud als byzantinisch (d. h. als im byzantinischen Kulturgebiet verfasst) angesehen; aber so etwas kam mir nie in den Sinn, wofür ich auf meine Ausführungen in MGWJ 58, 303 verweisen kann; was ich sagte, besteht nur darin, dass ibn Daud auch für die byzantinische Geschichte ein Interesse hatte.

M. Brann schreibt unter dem bescheidenen Titel „Etwas“ von der schlesischen Landgemeinde: recht beachtenswerte Notizen über den angedeuteten Gegenstand, der zugleich eine Huldigung für den Jubilar ist, der, in Schlesien geboren, nun auch in Schlesiens Hauptstadt wirkt. A. Lewinsky gibt Notizen zur Gesch. der Juden in Deutschland im 18. Jahrh. nach Hildesheimer Zeitungsstimmen. Zum Schlusse folgt ein von allen anderen Gegenständen ganz abweichender Beitrag von M. Sobernheim und E. Mittwoch, die einige hebräische Inschriften aus der alten Synagoge in Aleppo mitteilen, womit sie alle Freunde der Antike erfreut haben. Diesem Beitrage sind auch Pläne und photographische Aufnahmen beigegeben.

Der Band als solcher enthält ferner eine „Einführung“ von Martin Philippson, ein Verzeichnis der Schriften des Jubilars von N. M. Nathan und ein Inhaltsverzeichnis. Somit ist hier mitten im Kriege ein Werk geschaffen worden, das ebenso, wie es den Jubilar Jakob Guttmann ehrt, auch die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, welche die Ehrung darbringt, aufs beste kennzeichnet.

Littmann, Enno: Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia, Vol. III a. IV. Lieder der Tigrē-Stämme. Vol. III. Tigrē Text. XXIV, 541 S. gr. 8°. 1913. M. 28—. Vol. IV. Deutsche Übersetzung und Commentar. A. Lieder der Mänsa', Bēt-Gūk und Māryā. X, 587 S. gr. 8°. 1913. M. 16—. Leiden, E. J. Brill. Bespr. v. Bruno Violet, Berlin.

— Die altamharischen Kaiserlieder. Rede, gehalten am 27. Jan. 1914 zur Feier des Geburtstages Sr. Maj. des Kaisers in der Aula der Kaiser Wilhelms-Universität Strassburg. 36 S. gr. 8°. M. 1.20. Strassburg, J. H. E. Heitz, 1914. Bespr. v. Bruno Violet, Berlin.

Es ist selbstverständlich, dass ich keine eigentliche Rezension des grossen Werkes von Littmann geben kann oder will, sondern nur einen anzeigenden Bericht; aber ich tröste mich damit, dass es überhaupt nicht viele Leute gibt, die jenes zu tun vermöchten, und ich möchte um so lieber das Letztere tun, weil dieses Buch nicht nur den staunenswerten Fleiss zeigt, den wir an seinem Verfasser kennen, sondern weil es auch etwas lehrt, was leider recht selten ist, nämlich wie man Poesie wirklich in Poesie wiederspiegeln soll.

Die Sammlung der Tigrē-Lieder hat eine im Vorwort zu Bd. III dargestellte lange Geschichte. Der Missionar R. Sundström sandte an Littmann nach Princeton N. J. im Jahre 1901 bereits 200 Lieder, und sammelte dann emsig weiter, so dass ihm und den Mitgliedern der schwedischen Mission im Ganzen 555 Lieder zu verdanken sind; 160 Lieder sammelten Conti Rossini in Rom und Naffa 'wad 'Etmān, 2 Lieder

nahm Littmann selber in Kairo von einem Mänsa'-Jüngling auf. Somit haben wir in Littmann in der Hauptsache nicht den eigentlichen Sammler, sondern den Redaktor und den unvergleichlichen Uebersetzer vor uns, der seit fast $1^1/_2$ Jahrzehnten einen Hauptteil seiner Arbeitskraft auf diese wichtige und reizvolle Veröffentlichung verwandt hat; seine Reise nach Abessynien und sein unermüdliches Studium in Amerika und in Deutschland haben das Werk soweit gedeihen lassen, wie es jetzt vorliegt; der zweite Teil der Uebersetzung folgt noch nach.

Es wirkt überraschend, solche Fülle von Liedern bei einem Volke zu finden, das in der gegenwärtigen Kultur keine Rolle spielt und dennoch nicht zu den ausgestorbenen gehört. Dass die arabische Poesie reich ist, wussten wir alle; aber die Schätze der abessynischen Poesie waren wohl den meisten Orientalisten bisher fremd. Wir freuen uns, dass Littmann den Gedanken, sie ins Englische zu übertragen, vorläufig aufgegeben und sie uns in deutscher Form geschenkt hat. Ich möchte meinen, dass dies Verfahren für den deutschen Gelehrten, mag er das Englische noch so musterhaft sprechen, auch das allein angemessene ist, das andere mag einst ein Engländer tun! Vielleicht ist das Sprüchlein, mit dem die Uebersetzung eingeleitet wird, nicht nur das Bekenntnis des abessynischen Dorfkindes, sondern auch eines anderen, der von Oldenburgs Kornfeldern aus in die Stadt zog:

„Der Gesang ist mein Gefährte; mit ihm rüst' ich mich zum Streite.
„Ihm, dem Freund, vertrau' ich alles, zieh vom Dorf ich in die Weite.
„Mit ihm bin ich niemals einsam: stets ruht er an meiner Seite."

Die Liedersammlung selber ist eine Fundgrube von fast überwältigendem Reichtum für den Sprachforscher und Geschichtskenner, für Ethnographen, Geographen, Zoologen, Botaniker, nicht zum mindesten Teile auch für den Religionsforscher. Aus ihrer Fülle mehreres zu geben wäre verkehrt; denn wo anfangen und wo aufhören? Deshalb will ich lieber ein Gedicht hier abdrucken, damit der Leser dann umso lieber nach dem Ganzen greife. Ich wähle dazu Lied Nr. 153, das als stolze Totenklage in unsere Zeit passt, ein Lied des 'Iyāy wad 'Agdūbāy auf den Tod des Tasfāmkēl:

Das hat unsere Kraft gebrochen,
was du uns jetzt getan hast.
zuerst ward die Grösse zu nichte,
die Häuptlingsschaft mit dem Tribute.
Jetzt ward auch der Acker zu nichte,
in Qōrāt und in Marāt.
O Wunder, das Haus Gašmarīts
glich einst Elefanten mit Kälbern.
Die bahnen den Weg in die Schluchten,
und wachend umkreist sie ihr Bulle.
Er, der Felsblock, mit dem 'Afrenǧī (Schwert),
erschlug er die Hirten der Hürden.
Kūrūb war ein Ross, zum Raubzug (bereit)
mit seinem geschmückten Geschirre.
Und dann der treffsich're Ḥenēt!
Er war ein scharfschnabliger Falke:
Sehet den Wurf seiner Hand,
und den stolzen Schritt seiner Füsse!

Welche treffsichere Uebersetzung! Daran mag sich mancher ein Beispiel nehmen!

Der Band ist Julius Wellhausen und Christian Snouck-Hurgronje als Zeichen der Verehrung und Dankbarkeit gewidmet. Sie werden an solcher Gabe eine helle Freude gehabt haben! Dass die buchhändlerische Ausführung des Werks vorzüglich ist, dafür bürgt schon der Name der Firma Brill in Leiden.

Das zweite oben genannte Werk Littmanns, weit weniger umfangreich als das erste, gibt uns altamharische Kaiserlieder aus dem 14.—16. Jahrhundert, die Littmann mit Hilfe eines alten Abessyniers Kefla Giorgis in Jerusalem übersetzt hat. Der alte Gelehrte nannte sie „Geschwätz der Spielleute", wir lernen daraus Unschätzbares über die höfischen Sitten der Zeit und über den Geist des wilden Naturvolkes. Gute Erklärungen ermöglichen uns ein genaues Verständnis. Auch hiervon eine Probe, Lied 7:

Kaiser, im Kriege Durchdringer,
Sein Ahne war der Blitz von Adal.
Wie eine Hyäne, die Gift gefressen,
Fielen, als er in Adal erschien,
Den Feinden die Eingeweide heraus.
Geier, Davids Geier,
Folge hinter mir her!
Zerfetztes Fleisch geb ich dir zu fressen,
Rotes Blut geb ich dir zu trinken.
Folge hinter mir her!
Wenn ich mit dem Messer durchstosse,
Wenn ich mit der Lanze aufspiesse,
Und wir dich ässen — das sei fern!
Gäbe Gott uns der Feindeslanze preis.
Machten wir deinen Flügel zum Dach,
Gäbe er uns gespannten Bogen preis.
Nie ässen wir dich! Das sei ferne!
Wenn unser Leib dem roten Faṭagār-Mantel gleicht,
Unser Dolch der rot gefärbten Frauenhand gleicht,
Gleichen unsere Finger blutdurchdrängten Haarbüscheln.
Wir heissen des Kaisers Wölfe.
Wir essen dich nicht. Das sei ferne!

Auch für diese Veröffentlichung danken wir dem Verfasser!

Hans v. Mžik: Ptolemaeus und die Karten der arabischen Geographen. S.-A. aus den „Mitteilungen der k. k. Geogr. Gesellschaft in Wien", Bd. 58, Heft 3. 27 S. m. 7 Tafeln. gr. 8°. Wien, Holzhausen, 1915. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Während die Araber auf dem Gebiet der Länderkunde Dauerndes geleistet haben, gelang es ihnen nicht, sich die induktive Betrachtungweise der Geographie der Griechen, durch die diese die Schöpfer einer allgemeinen Erdkunde wurden, innerlich anzueignen (v. M., S. 20). Trotzdem ist es eine dankbare Aufgabe, es, wie von Mžik tut, zu verfolgen, wie die Araber sich mit dem griechischen Erbe, das in der ptolemäischen Weltkarte verkörpert ist, auseinandersetzten. Es bleibt nicht bloss ein interessantes und kulturgeschichtlich lehrreiches Schauspiel zu sehen, wie der Versuch der Araber, dieses Gut zu bewältigen, daran scheiterte, dass es ihrer Geistesart zu fremdartig war. Der Verfasser zeigt vielmehr auch an konkreten Beispielen, dass wir aus den erhaltenen Leistungen der arabischen Bearbeiter oder Nachfolger Ptolemaeus' „Aufschlüsse über nicht ganz klar entschiedene Fragen der griechischen Geographie erhalten können" (S. 21).

Von Mžiks Ausführungen stützen sich vor allem auf die Untersuchung von zwei arabischen Werken kartographischen Charakters, dem *Kitâb Ṣûrat al-'Arḍ* des al-Ḫwârizmî (um 820), das er uns teilweise bald zugänglich zu machen verspricht, und dem berühmten Werk des 'Idrîsî (1154). Wie ich schon in Der Islam VI, 215 bemerkt habe, glaube ich, dass wir über die Grundlagen der kartographischen Kenntnisse der Araber am ehesten aus einer Untersuchung des von Mžik anscheinend unbekannten arabischen Geographen, der in der Handschrift British Museum Add. 23379 erhalten ist, weiteren Aufschluss erwarten dürfen.

Personalien.

Prof. Heinrich Lessmann ist bei einen Sturmangriff in Rumänien gefallen. Die OLZ verliert in ihm einen bewährten Mitarbeiter auf mythologischem Gebiet.

In Christiania ist Dr. Jörgen Alexander Knudtzon, Profe sor der semitischen Sprachen an der dortigen Universität, im Alter von 62 Jahren gestorben.

Hermann Brunnhofer, dessen Urgeschichte der Arier trotz vieler schiefen Ansichten sehr anregend gewirkt hat, starb am 31. Oktober 1916 in München.

Erklärung.

Prof. Webers „Erklärung" in der OLZ November 1916, Sp. 349 kam mir erst am 23. Dezember zu Gesicht. Auf Ehrenwort erkläre ich, dass ich bei meiner Veröffentlichung dieser Boghazköi-Texte das Bewusstsein einer rechtswidrigen Handlungsweise nicht gehabt habe. Auf Grund meines Briefwechsels mit Prof. Weber hatte ich den Eindruck erhalten, dass der Veröffentlichung nichts im Wege stehe. Nun Prof. Weber erklärt, dass dies ein Irrtum war, stehe ich nicht an, anzuerkennen, dass sein Einspruch formell und in der Wahrung berechtigter Interessen im Rechte war. Auch erkläre ich, dass es mir durchaus fernlag, mir Prof. Hroznýs geistiges Eigentum anzueignen, wie aus Prof. Webers Worten in Sp. 373 herausgelesen werden könnte.

Groningen, Januar 1917. Böhl.

Auf Grund der vorstehenden Erklärung stehe ich nicht an, meinerseits anzuerkennen, dass Prof. Böhl in gutem Glauben gehandelt hat. Es besteht demnach für mich kein Grund, an der persönlichen Ehrenhaftigkeit Prof. Böhls zu zweifeln.

Berlin, Januar 1917. Weber.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeines Literaturblatt. 1916:
15/16. *P. Karge, Babylonisches im N. T. (Steinmetzer). — *J. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. I. Die Gottesnamen der Genesis (Rieber). — *A. Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller (C. Wessely).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1916:
Sept. *W. Otto, Von Mohammed bis Ghazali. Die Religion des Islam I.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsamml. XXXVII 12:
Borchardt: Mumienmasken aus Gips aus den letzten Zeiten des Alten Reiches in Aegypten. [behandelt Gipsmasken, die auf das Gesicht des schon mumifizierten oder in Leinwand gehüllten Toten gedrückt waren und seine Züge oft ganz vortrefflich wiedergeben. Junker-Wien hat welche in Gize gefunden, das Berl. Mus. besitzt einige aus den Grabungen der DOG in Abusir.]
Aeg. Abt. Geschenk: Ueberlebensgrosser hölzerner Schakalskopf von einer Götterstatue.
XXXVIII, 1. Robert Zahn: Zur Sammlung Friedrich L. v. Gans.
2. Erwerbungen: Modell der Synagoge von Tell Hum, angefertigt von Reg.-Baum. Dr. Kohl.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1916:
39. *Erich Stange, Die Eigenart der johanneischen Produktion. Ein Beitrag zur Kritik der neuern Quellenscheidungshypothesen und zur Charakteristik der johanneischen Psyche (Ludwig Köhler).
46. *Franz Wutz, Onomastica sacra 2. Hälfte (Hugo Gressmann). — *J. Partsch, Die Grenzen der Menschheit. 1. Teil: Die antike Oikumene (F. Miller). — G. Herbig, Roma (Etymologie des Namens).
47. *Alfred Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien (Erwin Preuschen). — Gustav Herbig, Roma (Schluss aus No. 46).

Biblische Zeitschrift. 1916:
XIV, 1. N. Peters, Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomos Kap. 9. — J. Hehn, שילים Js. 6, 1 = „Schleppen? — N Schlögl, Die Fabel vom „ungerechten Reichtum". — Bibliographische Notizen zum A. T.

Classical Philology. 1916:
XI. 3. L. C. West, The cost of living in Roman Egypt. — G. A. Harrer, Was Arrian Governor of Syria? — *F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis (S. J. Case). — *L. Alexander, The kings of Lydia and a rearrangement of some Fragments from Nicolaus of Damascus (A. G. Laird).

Deutsche Literaturzeitung. 1916:
41. *Ewald Banse, Die Länder und Völker der Türkei (Karl Philipp).



44. *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (K. Beth).
46. *Friedrich Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens (Paul Koschaker).

Geographische Zeitschrift. 1916:
27. J. 9. H. Robert Gradmann, Wüste und Steppe (Schluss). — Richard Marek, Südost-Europa und Vorder-Asien. — Auszug aus Marquardsens Aufsatz, Ueber die Natur des Tschad-See und des Bahr-el-Ghazal (Soro) im 2. Heft der Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. — *Ewald Banse, Das Orientbuch; *Ewald Banse, Die Türkei (C. Uhlig).
27. J. 10. H. *Paul R. Krause, Die Türkei; *Alfred Philippson, Das Türkische Reich (Marek).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1916:
VIII. u. IX. *William Woodthorpe Tarn, Antigonos Gonatas (Walther Kolbe). — *Kurt Sethe, von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern[1] (Kurt Sethe). — *Joh. Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme. (O. A. Danielsson).

Indogermanische Forschungen. 1916:
XXXVI. Bd. 5. H. u. Anzeiger. *B. Carra de Vaux, la langue étrusque (Gust. Herbig). — *James Hope Moulton, Early Zoroastrianism lectures (the Hibbert Lectures) (Hch. Junker).

Klio. 1915:
4. J. L. Myres and K. T. Frost, The historical background of the Trojan War. — Mitteilungen: L. Borchardt, Die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten (1914). — Ders., Die diesjährigen Ausgrabungen des englischen Egypt Exploration Fund in Aegypten (1913/14).

Literarisches Zentralblatt. 1916:
40. *W. Bang, Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen (Brockelmann).
42. *B. Jacob, Quellenunterscheidung und Exegese im Pentateuch (J. Herrmann). — *Artur Schneider, Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie (Peter Petersen). — *Walter Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte Lief. 1—5 (Günther Roeder). — *Carl Goenssle, The hebrew particle אשר (M. Schorr). — *Ernst Böklen Sneewittchenstudien, II. Teil (Reinhold Spiller).
46. *Balkan und naher Orient. Vierzehn Vorträge. Hgb. von Ludwig Ćwikliński (-nde).
47. *Paul M. Meyer, Griechische Texte aus Aegypten (Eg. Weiss).

Mitteil. der Anthropol. Gesellsch. Wien 1916:
XXXXVI. B. IV.-V. H. F. Heger, Drei merkwürdige Metallfiguren von Benin. Mit einem Anhang: Die Benin-Sammlung des k. k. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien. — *Otto Dempwolff, Die Sandawe (Rich. Lasch).

Monde Oriental. 1916:
Vol. X. Fasc. 2. P. Leander, Aus 'Abū'Abdallāh az-Zubair bin 'Abī Bakr Bakkār's Muwaffaqijāt. — J. Kolmodin, sur la date du Ms. éthiopien d'Abbadie 105.

Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 1916:
XXXVII u. XXXVIII B. 5. H. Otto Viedebandt, Hannibal und die römische Heeresleitung bei Cannae.
6. H. V. Gardthausen, Das Alter italischer Schrift und die Gründung von Cumae.
7. H. Paul Fiebig, Auge um Auge, Zahn um Zahn.
9. H. M. Polenz, Kronos und die Titanen.

Neue kirchliche Zeitschrift. 1916:
XXVII. J. 11. H. Wilhelm Caspari, Der Anteil des Gottesglaubens der Menschheit an den Anfängen der alttestamentlichen Religion. (Zu Söderblom: Entstehung des Gottesglaubens).

Protestantische Monatshefte. 1916.
9. *B. Violet, Religion und Kultur des Islams (W. Neveling).

Repertorium für Kunstwissenschaft. 1916:
3/4. Nikos A. Bees, Kunstgeschichtliche Untersuchungen über die Eulaliosfrage und den Mosaikschmuck der Apostelkirche zu Konstantinopel. — L. v. Sybel, Das Werden christlicher Kunst. (Aus der römisch-griechischen Kunstvorstellung, nicht der jüdisch-alexandrinischen).

Sokrates 1916:
4. J. 9. H. *Oskar Wulff, Die altchristliche und byzantinische Kunst; *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am heiligen Grabe zu Jerusalem (Wirtz).

Sphinx. 1916:
XX. Ernst Akmar, Le papyrus magique Harris, transcrit et publié.

Theologisches Literaturblatt. 1916:
20. Leipoldt, Aquila als Uebersetzer des alten Testaments. (Besprechung von Leonhardt Lütkemann und Alfred Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Isajas 1—16, aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben, und von Alfred Rahlfs, Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
18/19. *Leopold von Schroeder, Arische Religion 1. u. 2. Bd. (Friedrich Kauffmann). — *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Aegyptens (A. Wiedemann). — *Heinrich Kohl und Carl Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa (Hans Litzmann).
20/21. *Gerardus van der Leeuw, Godsvorstellungen in de oudägyptische Pyramidetexten (A. Wiedemann). — *Ivar A. Heikel, Eusebius Werke. 6. Bd. Die Demonstratio evangelica (Paul Koetschau).
22. *Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (H. Torczyner). — *Hans Meinhold, Geschichte des jüdischen Volkes (W. Nowack).

Theologische Revue. 1916:
13/14. *B. Poertner, Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen u. religiösen Lebens der Zeit (Heyes). — *F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos (F. Feldmann). — *F. Kirmis, Beiträge zur Frage nach dem Datum der Geburt, des Todes und des Abendmahls Jesu (J. M. Pfättisch). — *R. Reitzenstein, Historia Monachorum und historia Lausiaca (J. Stiglmayr).

Theologische Studien und Kritiken. 1916:
4. H. C. Cornill, Zu Zephanja 3, 13. Ein Nachtrag zu S. 329.

Theologisch Tijdsschrift. 1916:
5/6. F. M. Th. Böhl, Ausgewählte Keilschrifttexte aus Boghaz-Köi. — J. L. Palache, Drie Plaatsen uit het boek Job. — E. Italli, Dooven, stommen en doof-stommen in de Joodsche oudheid. — K. F. Proost, Adam — Christus — Satan.

Welt des Islams. 1916:
VI. 1/2. *Mahmud Mukhtar Pascha, Die Welt des Islam im Lichte des Koran und der Hadith (M. H.). — *Jastrow, Die Weltstellung Konstantinopels in ihrer historischen Entwicklung; *Giese, Die Toleranz des Islams (Erwin R. Marschall). — *Alfred Philippson, Das türkische Reich; *Franz Karl Endres, Die Türkei (G. Kampffmeyer). — *Cornelius Gurlitt, Konstantinopel (Erwin R. Marschall). — *Richard Leonhard, Paphlagonia; *Reinhard Junge, Das Wirtschaftsproblem des näheren Orients (Martin Hartmann).

Wochenschrift f. klass. Phololosie. 1916:
30/31. *K. Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser zu Rom und das Christentum (E. Hohl). — Draheim, Ganymedes, Nimrod und Nagi (entscheidet sich bei der Frage der Deutung des Goldfundes von Nagyszentmiklos

[1] In dieser Selbstanzeige vermisse ich bei den Komplementbrüchen einen Hinweis auf die von mir erkannte Schreibung der Brüche $^2/_3$ usw. sieh Abhdlgn. der K. Pr. Ak. d. W. 1889. F. E. P.



und des von Lessing gefundenen Zeugdruckes (Jahrbuch der Archäol. Ges. Berlin 1880) mit Benutzung der Entdeckung Supkas, dass die Goldgeräte alttürkische Beischriften enthalten, für sassanidische Herkunft mit Weiterbildung des nach Plinius von Leochares festgestellten Typus der Ganymedesdarstellung).
32. *Benedict Elbern, Die pythagoräischen Erziehungs- und Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten und Ideen (A. Wiedemann).
33/34. *Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reiches (2980—2475 v. Chr.) (A. Wiedemann)..
36. *Scuola Torinese di storia antica. Eutaphia in memoria di Emilio Pozzi (Friedrich Cauer, der auf die Ergebnisse Motzo's in seiner Untersuchung über das dritte Buch der Makkabäer hinweist).
39. *Friedrich Gottlieb Welcker, Zoegas Leben (Klassiker der Archäologie, im Neudruck herausgeg. v. F. Hiller von Gaertringen, G. Karo, O. Kern, C. Robert Band II und IV) (A. Trendelenburg).
41. *Fr. Preisigke und W. Spiegelberg, Aegyptische und griechische Inschriften and Graffiti aus den Steinbrüchen des Gebel Silsibe (C. Wessely).

Zeitschrift für Assyriologie. 1916:
XXX. B. 3.—4. H. Th. Nöldeke, Mandäisches; Glossen zu H. Bauers Semitischen Sprachproblemen. — Immanuel Löw, Erwe und Wicke. — H. Zimmern, Zu den „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts". — L. Venetianer, El Šaddaj. — Sigmund Mowinkel, Einige Bemerkungen zur Einreihung der Gilgamešfragmente. — Otto Schroeder, Zwei religiöse Keilschrifttexte aus Assur; *dingir Du-šar-ra* und Dusares. — H. Zimmern, Vokabular mit Körperteilnamen SIL 122. — P. Schwarz, Mawâziĝ in Südarabien? — W. Spiegelberg, Der Rabis Maia der El-Armana-Tafeln in einer ägyptischen Inschrift.

Zeitschrift für Bauwesen. 1916:
66. J. 10. bis 12 H. Ludwig Borchardt, Das altägyptische Wohnhaus im 14. Jahrhundert.

Zeitschrift für christliche Kunst. 1916:
29. J. H. 7. *G. Prausnitz, Der Wagen in der Religion; seine Würdigung in der Kunst (Studien zur deutschen Kunstgeschichte Heft 187) (S.).

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1916:
70. Bd. 1/2. H. Richard Hartmann, Politische Geographie des Mamlūkenreichs. Kapitel 5 und 6 des Staatshandbuchs Ibn Faḍlallāh al-'Omarī's eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. — F. H. Weissbach, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — Ed. König, Zur Vorgeschichte des Namens „Russen". — Siegbert Pincus, Die Scholien des Barhebräus zu Exodus (Schluss). — B. Vandenhoff, Die Zeit des Syrers Theodor bar Kōnī. — Hermann Möller, Die semitischen *p*-Laute — T. Canaan, Die Wintersaat in Palästina. — Ludwig Blau, Berichtigungen und Bemerkungen zum hebräischen Teile von E. Tisserant's speciminum codicum orientalium. — C. Brockelmann, Zur Grammatik des Osmanisch-Türkischen. — J. L. Palache, Ueber das Weinen in der jüdischen Religion. — P. Schwarz, Ein merkwürdiges Sprichwort. — *Samuel A. B. Mercer, The Ethiopic liturgy (F. Praetorius). — I. Goldziher, Nachträge zu meinem Artikel „Zauberkreise" in der E. Kuhn-Festschrift. — Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1915: H. Torczyner, Das Semitische 1913—1915 I. Allgemeines, II. Kanaanäisches und Aramäisches; Günther Roeder: Aegyptologie (1915).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1916:
2. Richard Leonhard, Reisen im nördlichen Kleinasien
4. v. Diest, Die Dardanellen im Weltkrieg. — F. Frech, Der Aufbau der indoafrikanischen Wüstentafel auf türkischem Boden (zu Max Blankenhorns: Syrien, Arabien und Mesopotamien). — *Walter Busse, Bewässerungswirtschaft in Turan (Machatschek).

Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1916:
VI. 3. Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *Marianne Schmidt, Zahl und Zählen in Afrika; *E. Dahl, Nyamwesi-Wörterbuch (Carl Meinhof).
4. Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *Otto Dempfwolff, Die Sandawe (Carl Meinhof).
VII. 1. Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan (Fortsetzung).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Friedrich Schmidtke, Asarhaddons Stadthalterherrschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr. (Altorient. Texte und Untersuchungen I, 2, hrsg. v. Bruno Meissner). E. J. Brill, Leiden, 1916. Preis des Bandes von 4 Heften M. 13—.
*Friedrich Hrozný, Die Sprache der Hethiter, I. Lieferung (Boghazköi-Studien hrsg. v. Otto Weber, 1. Heft). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1916. M. 10—.
Türkje bilirmiezinis? Deutsch-türkische Gespräche, Redensarten, Wörtersammlung (Koch's Sprachführer Bd. 16). Dresden, C. A. Koch's V., 1916. M. 2,50.
W. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum (Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengesch., XIII. Bd., 3. u. 4. H.). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1916. M. 15—.
Franz Lexa, Beiträge zum demotischen Wörterbuche aus dem Papyrus Insinger. Prag, 1916.
Hans v. Mžik, Afrika nach der arabischen Bearbeitung der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolemäus von Muhammad ibn Mūsā al-Ḫvārizmī (K. Ak. d. W. Wien, phil.-hist. Kl. Denkschriften, 59. Bd. 4. Abhdlg.). Wien, 1916. Alfred Hölder. M. 13—.
*Josef Strzygowski, Altai-Iran und Völkerwanderung. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 36—.
*Keilschrifttexte aus Boghazköi, 1. Heft. Autographien von H. H. Figulla und E. F. Weidner. 2. Heft. Autographien von H. H. Figulla (30. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Jedes Heft M. 12—.
Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Universität zu Berlin. Herausgegeben von dem Direktor Prof. Dr. Eduard Sachau. Jahrgang XIX. 2. Abt.: Westasiatische Studien. 3. Abt. Afrikanische Studien. Berlin 1916, Georg Reimer. Je M. 6—.
Carl v. Peez, Ein türkischer Grossvezier aus Graz (Sonderabdruck aus der „Reichspost" Wien 1916. Wien-Leipzig. 1916, Verlag Manz. Kr. 1—.
Ernst Marré, Neues Handbuch der türkischen Konversationssprache. Leipzig, B. Tauchnitz, 1916. Geb. M. 3—.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient
und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 3 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **März 1917**

Inhalt.

Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt" aus Assur.

Von Samuel Geller.

(Schluss.)

Z. 20. iz-za-ḳa-ra schreibt der noch in der Lehrzeit begriffene Schreiber, indem er die Verba זכר und סקר in der Schreibung vermengt. — ^{ilu} ba-la-tu var. K. 162 rabîti. — ba-la-tu, eine ziemlich seltene Form gleicher Bedeutung mit bêltu.

Z. 22 fehlt in K. 162 usw.

Z. 24. e-ru-ub atû iḳ-ta-bi var. K. 162, 25: e-ru-um-ma ^{amelu} atú iz-zak-ka-ra . . . Hier beginnt unser Text, Ergänzungen zu den Lücken von K. 162 zu bringen, die zwar bei den Zeilen 24. 25 = K. 162, 25. 26 noch wenig wertvoll, von Z. 27 bis gegen 36 aber um so willkommener und wichtiger sind.

Z. 25. an-nu-u. Maskulinische Formen ungescheut in Bezug auf Feminina zu gebrauchen, gehört auch zu den Eigenarten unseres Textes. So steht Z. 33 abermals annû mit Beziehung auf Ištar, ferner Rs. Z. 11 das maskulinische Suffix šu in libbušu und ka-bit-ta-šu, Z. 12 in tum-mi-šu-ma, Z. 25 in pi-i-šú in Beziehung auf Ereškigal. Erst recht sind natürlich fast durchgehend maskulinische Verbalformen auch bei femininischem Subjekt gewählt.

Z. 26. Das deutlich lesbare mu-kil-tu „die da hält" gibt zugleich Anweisung für die Lesung von K. 162, 27. Dort steht natürlich auch *mu*-kil-tu; die Autographie von K. 162 in CT XV 45 gibt ja auch die dortige Unsicherheit und teilweise Zerstörung des ersten Zeichens der Zeile durch etwas Schraffierung wieder; die Wiedergabe in IV. R. 31 ist hier also offensichtlich fehlerhaft.

Z. 27 ist gleich der im wesentlichen zerstörten Hälfte der Zeile K. 162, 27. — Bemerkenswert ist, wie hier Ištar zu Ea in Beziehung gesetzt ist. Trübt sie den Ozean anlässlich irgend eines Kampfes?

Z. 29. 30. Diese beiden bisher unverständlichen Zeilen sind durch unser Duplikat vollkommen klar geworden. e-ri-ḳu (Z. 29) ist von ירק „bleich, gelb werden" abzuleiten; aus der Form geht hervor, dass als erster Radikal י und nicht ו zu gelten hat. Der Parallelismus, in dem die Zeilen 29 und 30 zu einander stehen, macht es ganz sicher, dass die andere Verbalform (Z. 30), iṣ-li-ma, Prt. I, 1 von צלם „schwarz werden" ist. — Das interessanteste Moment ist aber, dass wir es hier mit zwei Wortspielen zu tun haben, von denen das erste durch die beiden Worte bi-i-ni und pa-nu, das zweite durch ša-ba-aṭ und ša-ba-tu für šaptu gebildet wird. Die Verwandlung des p in b ist gewiss eben der Deutlichkeit des Wortspieles zu liebe geschehen. — ku-ni-i-ni bedeutet hier gewiss eine Art Rohr, als welches es auch CT XIV, 48 = K. 36331, 7 angegeben ist gi-maš-nun = ḳa-nu-u ku-nin-na-tu; dasselbe liegt auch CT XIV, 49 = K. 36481, 1 vor:

[gi] . . . . = ku-ni-na-tu. Dagegen scheint es CT XVIII, 20 = K. 10452, 14 ein Gefäss zu bedeuten, ebenso Knudtzon, Amarna 168, 68, wo ein kuninu aus marḫalu-Stein unter den für Aegypten bestimmten Geschenken genannt wird. Es handelt sich vielleicht um ein in Stein nachgeahmtes Gefäss aus Rohrgeflecht. — Der Sinn der beiden Zeilen ist: Ereškigal erschrak über die Ankunft der Ištar dermassen, dass ihr Antlitz bleich wurde, wie die Blätter einer abgehauenen Tamariske hinwelkend bleich werden, und dass ihre Lippen vor Aufregung blauschwarze Färbung annahmen, wie sich das abgeschnittene Rohr, indem es fault oder trocknet, dunkler färbt.

Z. 31. ub-la-an-ni-ma var. K. 162 ub-la-an-ni. abâlu muss hier dem Zusammenhang nach den Sinn „antreiben zu“ haben, vgl. DHW 231a.

Z. 32. Der Inhalt dieser Zeile hatte auf K. 162 noch auf Z. 31 seinen Platz. — uš-pir-da-an-ni heisst wörtlich: „(was hat ihr Gemüt) in Richtung auf mich erleuchtet.“ Das Verbum lässt sich hier seinem Sinne nach mit dem deutschen Ausdruck „ein Licht aufstecken“ = „auf etwas hinweisen“ vergleichen. Für die Beziehung auf das Herz, den Sinn vgl. CT XIX, 4, 22, wo das Ideogramm für tu-uš-par-da-ni mit [Keilschriftzeichen] (šag) zusammengesetzt ist.

Z. 33 ff. an-nu-u vgl. zu Z. 25. — K. 162 an-ni-tu me-e. — Jensens Ergänzung dieser Zeile (K. B. VI, 82) wird durch unseren Text als falsch erwiesen. — Auch wird man gewiss weder diese noch die folgenden Zeilen als Fragen auffassen dürfen; vielmehr gibt Ereškigal hier ihrem Wunsche Ausdruck, ihre gewohnte Lebensweise und Beschäftigung ungestört fortzusetzen. Die Anunnaki sind ihre Hausgenossen in der Unterwelt. Lehm und die trüben Abwässer der Städte sind die normalen Speisen und Getränke des Totenreiches (vgl. den Anfang der Erzählung).

Z. 34. e-ka-la, 1. pers. sing., ist wieder ein Zeugnis für die Unvollkommenheit des assyrischen Schreibers. Var. K. 162 a-kal.

Z. 34 + Z. 35 = K. 162, 33.

Z. 36. ina elî var. K. 162, 34 a-na. — uz-si-bu ist fehlerhafte Schreibung für uz-zi-bu. K. 162 var. e-zi-bu.

Z. 37. Das letzte Wort wird wohl šal-lu-ú gelesen werden müssen, obwohl die Autographie eigentlich kein ú als letztes Zeichen erkennen lässt, sondern zwei unverständliche Zeichen. — Richtiger wäre natürlich eine femininische Form; aber in diesem Punkte ist unser Text ja überhaupt sehr ungenau, vgl. zu Z. 25. — ina elî var. K. 162, 35 a-na.

Z. 38. šer-ru „klein, schwach“; s. DHW 693b. Var. K. 162, 36 ṣiḫri. — la-a-'u „schwach“ s. DHW 366b. Var. K. 162, 36 la-ki-e.

Z. 40. par-ṣi-ka var. K. 162, 38 parṣê = Pa-An-Meš.

Z. 41. še schlecht als femininisches Suffix. K. 162 natürlich ši.

Z. 42. Ku-tu-ú ist hier phonetisch geschrieben. Var. 162, 40 Kutû = Tig-Gab-A-Ki.

Rs.

Z. 2. Die Lesung la-biš in K. 162 Rs. 2 wird durch unser lab-biš sicher.

Z. 3 ff. ilu Papsukallu var. K. 162, Rs. 3 ilu Šamaš. Der grosse Umweg Papsukal-Šamaš-Sin-Ea wird also in unserer Rezension vermieden. Papsukal selbst geht zu Ea, dem immer menschenfreundlichen und weisen Helfer aus der Not — vgl. Gilgameš XI, 19 ff.; Jastrow, Rel. Bab. Ass. I, 129 —, lässt seine Tränen vor ihm fliessen und teilt ihm die traurige Nachricht von Ištars Verschwinden mit. Diese Klage umfasst hier aber nur eine einzige Zeile, sämtliche weiteren 5, in denen in K. 162 die Folgen des Fernbleibens der Liebesgöttin für das Leben auf Erden geschildert wird, fehlen in der Assur-Rezension. Statt dessen schliesst sich Z. 6 f. sofort die Bildung des Aṣnamir durch Ea an. Aṣnamir heisst hier dies Geschöpf, das K. 162 also richtig Aṣu-šu-na-mir gelesen wird. K. 162 wird er als ein assinnu, hier als ein kulu'u bezeichnet; die beiden Worte sind also wohl Synonyma. Durch Verbindung dieser Stelle mit zwei anderen, Eb. Assur 43, 3 und PSBA XXIII 120, 18 ff. hat Meissner soeben in seinen „Assyriologischen Forschungen I 50 festgestellt, dass der kulu'u „nicht nur ein Paederast ist, sondern entsprechend der ḫarimtu ein öffentlicher Buhlknabe, den auch Frauen zur Befriedigung ihrer Lüste gebrauchten“.

Z. 9. lip-pa-tu-u var. K. 162, Rs. 14 lip-pi-tu. a-na ka-a-ša var. K. 162, Rs. 14 i-na pa-ni-ka.

Z. 10. a-na IGI-ka var. K. 162 i-na pa-ni-ka. li-liḫ-du: der Verfasser wollte wohl zuerst li-iḫ-du schreiben, schrieb dann aber versehentlich nach li nochmals [Keilschriftzeichen] (liḫ).

Z. 11. Hier steht im Raume einer Zeile zweimal das masc. Suffix šu, wo das femininische ša am Platze gewesen wäre (vgl. zu Z. 25). im-mir-šu, Prt. I, 1 von נמר „hell werden“ var. K. 162, Rs. 16 i-nu-uḫ-ḫu.

Z. 13. šassuru ideographisch geschrieben [Keilschriftzeichen]. Diese Zeile ist K. 162 nicht vorhanden.

Z. 14. Wortstellung anders als K. 162, Rs. 18. — ḫal-zi-ik-ki (auch Z. 15) bestätigt die Fassung ḫal-zi-ḳi in K. 162.

Z. 15. ma-a-e: Partikel zur Einleitung einer direkten Rede, etwa gleichbedeutend mit ê in K. 162, 19.

Z. 17. im-ḫa-aṣ var. K. 162, 21 besser tam-ḫa-aṣ, da das Subjekt fem. gen. ist.

pi-en-ša: so soll man also das Ideogramm [Keilschrift] -ša der alten Rezension lesen. Meissner handelt in den schon erwähnten Assyr. Forschungen I 50f. über dieses Wort. Er nimmt an, dass pênša aus pêmsa entstanden ist, und setzt pêmu = hebr. פֶּעֶם „Schritt, Fuss". Im Akkadischen wäre dann allerdings die Bedeutung etwas verschoben; hier muss pêmu den „Oberschenkel" bezeichnen.

Z. 18. tar var. tir. — ma fehlt K. 162, ebenso Aṣnamir. — e-riš-ta var. e-riš-tum. e-ri-*še* var. e-ri-ši.

Z. 19. al-kam var. al-ka. — šim-ti la ma-še-e lu-šim-ka var. lu-zir-ka iz-ra rab-a, also starke Abweichung!

Z. 20 fehlt K. 162 ganz.

Z. 21. e-pi-it ist die femin. Bildung des Wortes, dessen masculin. Form epinnu K. 162, 24 wahrscheinlich meint.

kurumm-at-ka ([Keilschrift]) var. a-kal-ka. Dieser Variante entsprechend dürfen wir auch am Anfang der Zeile mit Recht kurummatu (statt akalê K. 162) annehmen; auch der noch erkennbare Rest des Zeichens spricht dafür.

Z. 23 ma-za-zu-ka für man-za-zu-ka. K. 162, Rs. 26 hat die bessere Schreibung manzazu.

Z. 24. Hier sowohl als auch in den Zeilen 28 und 32 hat unser Schreiber ak-su-pa-tu statt der sonst bekannten Form as-kup-pa-tu geschrieben. Ist es Schreibfehler des Schülers oder bezeugt es eine Aussprache mit Umstellung der beiden ersten Konsonanten? — Zwischen unseren Zeilen 24 und 25 fehlt die Zeile K. 162. Rs. 28.

Z. 25. pi-i-šú s. zu Vs. Z. 25.

Z. 26. Die Verbalform steht K. 162, 30 am Schluss der Zeile; ausserdem fügt K. 162 a-ma-at hinzu.

Z. 27. E-gal . . . . di-li-gi-na var. K. 162, 31 E-gal-gi-na. Das di-li-gi-na, das sich Z. 31 wiederholt, bleibt unverstanden.

Z. 28. zu-'-in ist regelrechter Imperativ II, 1 von זאן (DHW 249), also besser als die Lesart des K. 162 za-'-i-na. Zugleich gewinnt hiermit Jensens Behauptung K. B. VI 403 (z. Z. 32) ihre Bestätigung. ia-e-ri-tu ist also die assyrische Bezeichnung des [na] Pa, der auch Šurpu VIII 70 vorkommt. III. R. 3, 32 ist ein iaeru ša abni genannt und MVAG 2, 168, 11 mit „Umfassung von Stein" wiedergegeben. — Namtar soll offenbar anlässlich der feierlichen Entlassung der Ištar die Schwellen der Tore mit schönem Stein belegen.

Z. 30. su-ul-li-'-ši-ma var. K. 162, Rs. 34 su-luḫ-ši-ma. — Die beiden letzten Worte der Zeile K. 162, Rs. 34 ina maḫ-ri-ia können in der zu kleinen Lücke am Ende unserer Zeile nicht mehr gestanden haben. — Dafür fügt unser Assur-Exemplar am Ende seiner 34. Zeile noch *ana* maḫri-ša ein. Im übrigen entspricht unsere Zeile Rs. 34 der Zeile K. 162, Rs. 38.

Dann aber folgt eine ganz bedeutende Abweichung der beiden Rezensionen voneinander, indem unser Assur-Exemplar vor dem Passus mit den Toren noch eine Anrede der Ereškigal an ihren Diener Namtar und die Mitteilung von der Erfüllung des Auftrages durch diesen einschiebt. Das Wichtigste ist nun, dass die Zeile, die in dem altbekannten Exemplar des Epos direkt auf die Hinausgeleitung der Ištar durch die 7 Tore folgt und von jeher an jener Stelle dem Verständnis starke Schwierigkeiten bot (K. 162, Rs. 46), hier vorausgenommen ist und als Rede der Ereškigal an Namtar erscheint.

Früher übersetzte man den betreffenden Satz: „Wenn sie dir ihre Loslassung nicht gewährt, bring sie ihr wieder zurück" und sah darin eine Anweisung des Ea an Aṣušunamir, der inzwischen wieder freigelassen worden wäre, während Ištar am 7. Tore zurückgehalten wird. Da der Sachverhalt aber eben im Grunde nur sehr schwer zu erklären war, nahm H. Figulla in einem im „Memnon" 1913, p. 177—190 erschienenen Artikel Umstellungen des nach seiner Meinung in Unordnung geratenen Textes vor; und zwar setzte er die Zeilen K. 162, Rs. 46—50 hinter Rs. 19 als Fortsetzung der Rede des Ea an Aṣušunamir ein. Nach Rs. Z. 28 nimmt er darauf einen grossen Sprung in der Erzählung an, indem hier übergangen werde, dass Aṣušunamir, von Ereškigal abgewiesen, zu Ea zurückkehre, den Dumuzu, wie ihm vorher (46—50) von Ea befohlen worden war, salbe und kleide und dann mit ihm von Neuem zu Ereškigal wandere. — Hier setze dann Rs. 51—58 ein (Begegnung des Dumuzu und der Ereškigal), und darauf lasse endlich — durch Dumuzus Erscheinen dazu bewogen — Ereškigal die Ištar durch die 7 Tore nach der Oberwelt geleiten (Rs. 39—45).

Wie man sieht, bekam Figulla durch diese Umstellungen tatsächlich einen ansprechenden Zusammenhang zustande; aber seine Hypothese wird durch unser Exemplar aus Assur nicht bestätigt. Nur das eine erweist sich als richtig, dass die Zeile K. 162 Rs. 46 offenbar nicht an ihrem richtigen Platz steht.

Durch die Versetzung dieser Zeile, in der in unserer Rezension übrigens sicher das ana šašama fehlt (die geringe Ausdehnung der Lücke — s. Umschrift — macht es zur Gewissheit), in den Zusammenhang der Zeilen 35 und 37, die ja bei K. 162 überhaupt fehlen, gewinnt nun der ganze Inhalt der Rückseite einmal überhaupt an Klarheit, dann aber zweifellos auch eine gewisse Veränderung im Verhältnis zu der altbekannten Form, während die Vorderseiten inhaltlich übereinstimmen, wenn man von den lokalen Sinnveränderungen der Zeilen 17. 18 und den mehrfachen einfachen Erweiterungen (Z. 8. 10. 16. 22), sowie Weglassungen (K. 162, 7, 8*. 12*. 16*. 17), die aber den Sinn nicht verändern, absieht.

Der Inhalt der Rückseite unserer Tafel ist folgender:

Z. 1.—5. Papsukal trauert und macht Ea die traurige Mitteilung von Ištars Ausbleiben.

Z. 6.—14. Ea bildet den Aṣnamir, gibt ihm den Auftrag, in die Unterwelt zu gehen, Ereškigal freundlich zu stimmen und selbst nach dem Ḫalziḳḳu-Schlauch, der doch wohl das Wasser des Lebens enthält, zu streben. Er soll wohl suchen, selbst vom Wasser des Lebens zu trinken, damit er nicht als Toter selbst in der Unterwelt bleiben muss.

Z. 15. Aṣnamir ist bei Ereškigal angekommen und bittet sofort um den Ḫalziḳḳu-Schlauch.

Z. 16. – 24. Ereškigal, über diesen anmassenden Wunsch erzürnt, verflucht den Aṣnamir. Vielleicht wird er nun selbst im Totenreich zurückbehalten.

Z. 25.—34. Doch muss sich Ereškigal dazu verstehen, die Anstalten zu Ištars Freigabe zu treffen. Sie beauftragt ihren Diener Namtar, die Anunnaki herbeizurufen, sie auf goldenem Stuhle Platz nehmen zu lassen, die Türschwellen zu schmücken, kurz alles zu einer feierlichen Entlassungsszene vorzubereiten. Schliesslich soll er auch die Ištar herbeiholen. — Namtar führt alles aus und bringt auch die Ištar mit vor Ereškigal herbei.

Z 35.—36. Nun verkündet Ereškigal feierlich Ištars Freilassung. Namtar wird beauftragt, sie wegzubringen, doch nur unter der Bedingung eines Lösegeldes wirklich frei zu lassen.

Z. 37.—45. Namtar geleitet Ištar durch die 7 Tore nach der Oberwelt.

Z. 46. Was in dieser Zeile stand, ist ganz unsicher. Sicherlich etwas anderes als in K. 162, Rs. 46.

Z. 47. Im übrigen folgt nun auch bei dieser Rezension, wie die Ueberreste zeigen, der von Dumuzu handelnde rätselhafte Abschnitt. Er wird also nicht umgestellt werden dürfen. Vielleicht ist es am richtigsten, ihn gar nicht mit dem vorhergehenden Inhalt verknüpfen zu wollen, sondern in der Entlassung durch das 7. Tor das Ende von „Ištars Höllenfahrt“ zu sehen.

Z. 50 u. 51. Beziehen sich die masculin. Suffixe etwa auf Dumuzu, so dass also KB VI, 90 Z. 50 unrichtig ergänzt wäre?

Schliesslich seien hier noch die Fehler des Textes Eb. I, 1 aufgezählt, die aber fast ausnahmslos dem assyrischen Schreiber zur Last fallen:

Z. 11: 8. Zeichen, natürlich ma zu lesen.
Z. 19: 2. „ , (gab)
Z. 22: 6. „ , doch sicher (i).
Z. 23: 6. „ , ist in na-a aufzulösen.
Z. 26: 8. „ , gewiss (e).
Z. 37: letztes Zeichen, wahrscheinlich (ú).

Rs.

Z. 2: letztes Zeichen, (li).
Z. 6: das letzte Zeichen a wohl kaum richtig. (Dies ist Zeile 6! Die Zeilenzahlen in Ebelings Edition der Rs. stehen alle um eine Zeile zu tief).
Z. 9: (bei Eb. 8): 1. Zeichen sicher a.
Z. 10: (bei Eb. 9): letzes Wort liḫ-du oder li-iḫ-du.

Nachträgliche Anmerkung.

Herr O. Schroeder-Berlin hat in sehr freundlicher Weise auf meine Bitte hin die von mir beargwöhnten Stellen des neuen „Höllenfahrt“-Textes (Eb. Nr. 1) mit dem Original verglichen. Die Collation hat folgende Resultate gehabt:

Nr. 1. Vs.

Z. 19: Das zweite sichtbare Zeichen ist nicht ganz vollständig erhalten und kann sehr wohl in gab ergänzt werden.

Z. 22: Das sechste Zeichen ist tatsächlich i, also so zu verbessern.

Z. 23; Das Original hat richtig na-a.

Z. 26: Ebelings Autographie entspricht dem Original; die Fehler liegen also bei letzterem.

Z. 37: Letztes Wort šal-lu-pa-ni, d. i. 3. pers. pl. f. Permans. II. 1 von šalâpu „herausreissen“.

Das kleine Fragment mit zwei Spalten (S. 2 unten) ist der linke Rand der Tafel; die gerade Linie oben ist die vordere linke Randlinie von Vs. 18—25.

Rs.

Z. 2: Das Original hat richtig li als letztes Zeichen.

Z. 6 (5): Das Original hat als letztes Zeichen, wohl fehlerhaft, wirklich a.

Z. 9 (8): Das Original hat als erstes Zeichen wirklich za; natürlich fehlerhaft statt a.



Zur Serie ḫarra = ḫubullu.

Von A. Ungnad.

Die Fragmente der 3. Tafel dieser Serie hat Meissner (MVAG 1913, 2) gesammelt und als 13. und 14. Fragment die in UM V 133 f. publizierten Texte in OLZ 1915, 136 ff. behandelt. Ein Fragment (Nr. 15) ist aber, wie es scheint, bisher übersehen worden, obwohl es seit 1901 bekannt ist, der neubabylonische Text CT XII 30, 93066. Er ist ein Duplikat von Kol. IV 76 bis 85 nach der Zählung Meissners.

[giš.gišimmar ud.ḫi.i]n zag.ga *da-a[š-pu]*
[giš.gišimmar u]d.ḫi.in ḫi.ga *ṭa-a-[bu]*[1]
usw. bis
[giš.gišimmar ud.ḫi.in sīg.sīg[2]] *ár*[3]*-ḳu*
[giš.gišimmar ud.ḫi.in sīg.sīg.]ga al.ne.ga: *a*(!)*-ruḳ b[a-ši]l* (!)[4].

Meissner glaubte SAI, dass hier Erklärungen der Ideogramme *zag.ga*, *ḫi.ga*, *šeš*, *ud*, *mi* usw. vorlägen und dass die sumerische Lesung aller dieser *gi-in* sei, was in der Tat nach der Publikation statt *[u]d-ḫi-in* leicht anzunehmen war. In SAI 4583, 4653 *(dašpu!)*, 5792, 6121 und 6698 ist daher die sumerische Lesung *gin* zu streichen.

Zur Aussprache des Tetragramms bei den Juden.

Von Jakob Neubauer.

Im Disput über die Vokalisation des Tetragramms wird von altersher fast übereinstimmend gelehrt, die uns erhaltenen historischen Zeugnisse würden einen allgemeinen Gebrauch dieses Gottesnamens nicht mehr erkennen lassen. Das Gegenteil hat nur Geiger[5] behauptet, dessen Darstellung Dalman[6] eine „Verdunkelung des Tatbestandes“ nennt. Dabei bedarf auch des Letzteren Lösung noch sehr der Klärung, wozu hier beigetragen werden soll.

Die bekannte Mischna Joma VI 2 berichtet von der im Allerheiligsten am Versöhnungstage stattgehabten Aussprache des Tetragramms durch den Hohepriester. Eine im Talmud mehrfach (Joma 39 b, Menachoth 109 b u. a. a. O.) angeführte Baraitha bemerkt nun, nach dem Ableben Simons des Gerechten hätten die Priester aufgehört, sich bei der Benediktion des Gottesnamens zu bedienen. Diese Mitteilung wird von Geiger (263) als der obigen Tradition „offenbar widersprechend“ bezeichnet und veranlasst ihn, eine zwiefache Wandelung anzunehmen: In ältester Zeit habe man den Gottesnamen überhaupt nicht (nicht einmal bei den Dienstverrichtungen) gesprochen, nachher sei seine Anwendung im täglichen Verkehr von den Pharisäern gefordert und durchgesetzt worden[1], erst später sei das Ausspracheverbot entstanden. Geschichtliche Ereignisse als Ausgangspunkte für jene einander paralysierende Tendenzen anzuführen, vermag Geiger nicht[2]. Dalman glaubt dagegen richtig, dass die Beschränkung im Gebrauch des Gottesnamens allmählich um sich gegriffen habe, ohne dass Rückschläge eingetreten wären. Vielmehr sei bis zur Tempelzerstörung das Quadriliterium — selbst von einfachen Priestern beim Benedizieren — regelmässig ausgesprochen worden. Die anscheinend jener These einer solchen Entwicklung widersprechende Baraitha hält Dalman (39) — ohne ernsthaftere Motivierung — für wenig glaubwürdig.

Beide vorgetragenen Auffassungen basieren auf selbstgeschaffenen Komplikationen, indem sie von der willkürlichen Annahme ausgehen, die Baraitha besage, der vierbuchstabige Name sei im Tempel (auch durch den Hohepriester) nie mehr gebraucht worden. Wortlaut und Zusammenhang der Baraitha schliessen aber gerade eine solche Deutung aus, da die dort geschilderten Vorgänge während der Amtsperiode Simons am Versöhnungstage sich ereignen, zu dem nachmaligen Verhalten der Priester aber ausdrücklich bemerkt wird, dass jene Unterlassung sich auf die tägliche Segnung beziehe. Diese allein ist also Gegenstand der priesterlichen Reform. Die Aussprache des hochheiligen Namens als eine sich zu oft wiederholende gemeinpriesterliche Institution war unverträglich mit der nach pharisäischer Lehre[3] hierzu erforderlichen körperlichen und geistigen

---

[1] Z. 78 hier vor Z. 77, wie in Frgm. 5 und 13.

[2] Bei der engen Verwandtschaft von 15 und 5. (13.) 14 wird man besser mit 5 und 14 *sīg.sīg* statt *sīg* zu ergänzen haben.

[3] *ár* wie in Frg. 13. 14 (nicht *ir*); 5 *ár-ḳa*.

[4] Wie Frgm. 13. 14.

[5] Urschrift und Uebersetzungen 265.

[6] Der Gottesname . . . 41.

---

[1] Geigers Berufung auf M. Berachoth IX 5 ist nicht stichhaltig; aus der Mischnastelle geht nur hervor, dass eine Gottesbezeichnung im Grusse anzuwenden sei so richtig Dalman 41). Vgl. M. Rosch - ha-chana IV 5, Aboth IV 4, Toss. Jad Ende u. v. a. Ebenso lässt sich mit dem andern Beweis Geigers aus der Toss Berachoth XII selbst mit der Korrektur des R. Elia Wilna nichts Rechtes anfangen.

[2] Er spricht lediglich von einem „wahrscheinlichen Kampfe gegen eine sadduzäisch-zadokitische Gewohnheit“. Irgendwelche Spuren dafür, dass sadduzäische Priester im Tempeldienst die Aussprache des Tetragramms vermieden, sind aber nirgends anzutreffen. Geigers eigener Hinweis auf die Samaritaner beweist das Gegenteil, denn diese gebrauchten nach Sanh. X 1 (eine Stelle, welche Geiger hier übersehen hat) den Namen häufig.

[3] Allein wegen der im Gebete vorkommenden Gottesbezeichnungen pflegten die Essäer der täglichen Morgentauche (Tosefta Jadaim Ende, emendiert im Kommentar des Rabbi Simon M. Jad. IV 8).

Reinigung. So hat man auch hier persönliche Unwürdigkeit — ein bei pharisäischer Gewissenhaftigkeit sehr dehnbarer Begriff — optissima fide angegeben, um der Profanierung des Gottesnamens vorzubeugen. Die innere Unwürdigkeit kam Priestern und Schülern des Simon Hazadiq erst so recht bei der Trauer über das Ableben des Meisters zum Bewusstsein, deshalb: משמת שמעון הצדיק נמנעו הכהנים מלברך בשם! Ganz eigenmächtig (man beachte die Ausdrucksweise נמנעו!), ohne dass diese Neuerung — trotz fortgesetzter Uebung — je die offizielle Sanktion erhalten konnte[1]; es hätte sonst das Gesetz Num. 6, 27 (vgl. Sota 38a) derogiert werden müssen. Darum wurde seitens einzelner (s. w.) die Nennung des Gottesnamens mit gedämpfter Stimme beibehalten und theoretisch[2] nach wie vor die Vollaussprache gefordert (M. Sota VII 6, Thamid VII 2), wenn sie auch in der Praxis nicht mehr erreicht wird. Die Volkserinnerung hat (M. Joma l. c.) daher allein den von dieser priesterlichen Weigerung ganz unberührt gebliebenen Brauch des Hohepriesters am Versöhnungstage als einzigartiges und eindrucksvolles Ereignis festgehalten.

Auch auf den Versöhnungstag das Ausspracheverbot auszudehnen, wäre freilich — abgesehen davon, dass dies die Gültigkeit des gesamten Sühnerituals in Frage gestellt hätte — sinnwidrig gewesen, denn der Hohepriester unterzog sich an diesem Tage im ganzen 15 Waschungen (l. c. III 3), und die Anhörenden — Volk wie Priester — waren infolge des allgemeinen Reinigungsgebotes und der Kasteiung doch genügend präpariert. War aber an diesem Tage das Aussprechen für den Hohepriester obligatorisch, so kann es nicht wundernehmen dass dieser — ebenso wie manche andere besonders würdige Priester — den allerheiligsten Namen auch bei sonstigen Benediktionen ganz leise nannte, ohne dass die im Chore einstimmenden Priesterkollegen viel davon wahrnehmen konnten. Allerdings hat R. Tarphon unter gespannter Aufmerksamkeit aus dem Gesange[3] der Priester den Gottesnamen herauszuhören vermocht (j. Joma III 7; b. Kidd. 71 a); als Priester und Gelehrter doppelt eingeweiht, war er dazu aber besonders befähigt.

Die Zerstörung des Tempels war der dies ad quem für die Aussprache des vierbuchstabigen Namens, seither „muss sich die Welt mit dem zweibuchstabigen begnügen!“ (Erubin 18b). Unzutreffend ist es aber, wenn Dalman meint, „die Rabbinen wären um 300 über die ehemalige Traditionsweise unsicher“.[1] Kidd. 71a, worauf Dalman verweist, enthält hiervon keine Spur, sondern empfiehlt bloss Vorsicht[2] bei der Weitergabe, was zwar die Allgemeinkenntnis beeinträchtigt haben mochte, zugleich aber die beste Garantie für fehlerlose Tradierung des Tetragramms bot.

Die Anführung dieses und anderer talmudischer Zitate bei Geiger und Dalman zeigt aber, dass sie kritiklos Nichtzusammengehöriges miteinander verwoben haben. Denn soll unter „Ueberlieferung des Schem“ allein die Aussprache des Tetragramms gemeint sein, so möchte man staunen, dass Palästinenser (Joma l. c.) und Babylonier (Kidd l. c.) in der Vokalisation des Schem ein sorgfältig zu hütendes Geheimnis zu einer Zeit erblicken, wo diese infolge der Zelebrierung des Versöhnungstages jedem Kinde zugänglich war. Bei wörtlicher Auffassung der Gemaren, die von dem שם בן ד׳ אותיות sprechen, müsste ja auch die konsonantische Form ein solches Geheimnis sein.

Man sieht also, jene Massnahmen zum Zwecke der Diskretion haben sich nie auf die Lesart bezogen. Wenn Raba beabsichtigt, den Gottesnamen zum Gegenstand eines ausführlichen exegetischen Lehrvortrages zu machen, so kann er jedenfalls nicht die bekannte Zahl seiner Konsonanten oder etwa die Angabe seiner Vokale, sondern bloss die mehr oder weniger mystische Deutung des Sinnes meinen[3]. Der Bericht (Kidd. l. c.) von 12-, ja 42-buchstabigen Gottesnamen verrät, dass es mit der Kombination jener vier heiligen Konsonanten eine besondere Bewandtnis hatte. Der unbefugte Gebrauch dieser Permutationen und die Kenntnis ihrer geheimnisvollen Kraft galten als gefährlich und räumten dem Wissenden „Macht über seine Mitmenschen“ ein (l. c.). Und Abba Saul (M. Sanh. X 1) wendet sich in frommem Eifer gegen die in jenem Tun für Unreife liegende Gefahr, wenn er über einen הוגה את השם באותיותיו — „Der sich mit dem Schem nach dessen Buchstaben beschäftigt“ — das Anathema spricht. (Hätte Abba Saul die Aussprache gemeint, so

[1] Vielleicht missbilligten dies auch nüchterne Pharisäer als ein essäisches Extrem; vgl. Toss. Jad. Ende.

[2] Sota, ebenso Chagiga 16a, erwähnt den Priestersegen nur der doktrinären Systematik halber.

[3] Dieser, auch von Dalman (39) zu Beweiszwecken erwähnte Gesang fand vermutlich täglich bei der Benediktion — nicht allein am Versöhnungstag — statt, was, übrigens die babylonische Version ausdrücklich besagt, die aber Dalman nicht berücksichtigt.

[1] Die Behauptung Hengstenbergs, Authentie des Pentateuchs I 222 (u. älterer christlicher Theologen), schon zu Zeiten Theodotions hätte sich bei den Juden die wahre Aussprache längst verloren, wird wohl — wie seine anderen von Irrtümern wimmelnden Ausführungen über diesen Punkt — längst nicht mehr ernst genommen.

[2] Solche Vorsicht wurde noch bei Bestand des Tempels geübt, wie es die Privilegierung der kundigen Priester (l. c.) bezeugt.

[3] Vgl. auch Tossafoth Chagiga 11 b.



würde er die gebräuchlichere Redensart קורא ככתבו (vgl. Sota VII 6; Thamid VII 2) angewandt haben.) Er verweist den Nachäffer der nur wenigen Auserwählten zugänglichen Geheimlehre in die Kategorie der Uebeltäter, die abergläubischen Spuk bei Verletzungen (frühchristliche Heilungen?) treiben, der gnostischen Schriftauslegung, den Evangelien und anderen Irrlehren anhängen[1], dadurch aber ihres Seelenheils verlustig gehen (Mischna, Tossefta XII). Der geschichtliche Zusammenhang erhellt aus dem Wortlaut der Tossefta, nach welchem die Einbeziehung des הוגה את השם gemeinschaftlich mit den genannten Kategorien nachträglich stattfand (הוסיפו hat Geiger offenbar verkannt). Die Ausbreitung des Gnostizismus (משרבו הפרוצים) musste als Wechselwirkung eine Verschärfung des Diskretionsgebotes zur Folge haben. Kunststückchen mit dem Tetragramm zugunsten der Trinität mögen schon damals versucht worden sein, und die Galatinus, Joachim de Floris u. a. m. sind wohl nur schlechte Nachbeter.

In den angezogenen Talmudstellen wird über die Geheimhaltung der Aussprache garnichts erwähnt[2]. Auch die jüngere Tradition streift das aus Ex. 3, 15 hergeleitete Ausspracheverbot als lex fugitiva des öfteren[3]; niemals aber bei der Diskussion über Abba Saul (Sanh. 101 b), wo dies doch (bei Ablehnung unserer Annahme) unbedingt am Platze gewesen wäre[4].

Zusammenfassend ergibt sich folgendes: In der Tradition herrscht keine Unklarheit darüber, dass bis zur Zerstörung des Tempels dort am Versöhnungstage die laute und deutliche Aussprache des Tetragramms durch den Hohepriester im Beisein des ganzen Volkes geschah. Ebensowenig haben Zweifel über die nie geheimgehaltene Lesart zu talmudischer Zeit jemals bestanden. Lediglich die wohl mehr religiöse als mystische Deutung des Gottesnamens wurde infolge Gefährdung durch gnostische oder frühchristliche Einflüsse Gegenstand vertraulicher Traditionen[5].

---

[1] Vgl. Graetz, Gnostizismus u. Judentum 14 ff.

[2] Vgl. Lipschütz, Tifereth Israel ad Sanh. l. c.

[3] Auch hält der Talmud (dort) zwei Ableitungsregeln, die eine für das Exegese-, die andere für das Ausspracheverbot notwendig.

[4] Wenn die Palästinenser im Anschluss an jene Mischna (j. Sanh. X 1) das Ausspracheverbot diskutieren, so besagt dies noch nicht, dass sie den oben dargetanen Ursinn Abba Sauls etwa anders verstehen. Denn praktisches Interesse boten allein die im Vordergrunde stehenden samaritanischen Vorgänge, nicht aber die damals schon längst überstandene gnostische Beschäftigung mit dem Gottesnamen.

[5] Es zeugt von Raschis Gründlichkeit und historischem Empfinden, wenn er anscheinend gänzlich unmotiviert unter הוגה nicht die Aussprache, sondern Kombinierung (שמוש) versteht (Ab. Sara, Kidd. l. c., vgl. Eideles; Sanh. 101 b). Der herrschenden Ansicht, wonach die gebräuchliche Bezeichnung der 4 Konsonanten nicht ausgesprochen werden darf, stehen schon die Tossafisten angesichts der Praxis ratlos gegenüber (Ab. Sara l. c.). In den von den Letzteren rezipierten Scholien des R. Mose (Sebuoth 35 a) sickert die Annäherung an die richtige Auffassung Raschis durch, indem diese nicht die Aussprache, sondern die Reflexion (כוונה) für wesentlich erachten.

Maimonides Ausführungen hierzu (Moreh I 62) lassen seine Ansicht nicht zweifellos erkennen, jedoch auch er hält einen methodischen Unterricht in der Aussprache des Schem für gegeben. Weiter, als dass dieser Laien gegenüber strikt geheimgehalten wurde, wird nichts gesagt. Allem Anschein nach fusst M. auf einer von der unseren abweichenden Lesart in Kidd. 71 a. vgl. H. Aboth Jombakip. II 6. Vgl. a. Munk, Guide des Égarés I 275[1].

Besprechungen.

Meissner, Bruno: Assyriologische Forschungen I. (Altorientalische Texte und Untersuchungen I. Bd., 1. Heft, herausgegeben von Bruno Meissner.) III, 72 S. gr. 8°. Leiden, E. J. Brill 1916. Der Band von 4 Heften M. 15 —. Bespr. v. Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Mit dem vorliegenden Hefte tritt eine neue Zeitschrift in die Erscheinung. Da man wohl nicht behaupten kann, dass wir an einem Ueberfluss deutschsprachiger orientalistischer Zeitschriften litten — zumal etliche wie MVAG und ZDMG lediglich den Mitgliedern der herausgebenden Gesellschaften offen stehen — darf man die neuen „Altorientalischen Texte und Untersuchungen" mit Freuden begrüssen und als Gewinn buchen.

Die erste Lieferung stammt ausschliesslich aus der Feder Meissners selbst. Er lässt hier seinen wertvollen 6 Heften „Assyriologischer Studien", die in den MVAG erschienen, unter dem etwas abgeänderten Titel „Assyriologische Forschungen" ein neues, siebentes folgen.

Den Beginn macht eine mit sorgfältigen Quellennachweisen versehene, aber durchaus gemeinverständlich gehaltene Studie über das Thema „Die Assyrer und die Natur". Als ideales Landschaftsbild betrachtet der Assyrer einen schönen, schattigen Garten voll wohlriechender Bäume und Sträucher, mit reichlichem Obst und Gemüse, durchflossen von klarem Wasser; also etwa das Paradies des Alten Testamentes und des Korans. Nur im kultivierten Lande fühlt er sich wohl; Wald, Gebirge und Steppe meidet er als unheimlich; sie sind der Tummelplatz von Dämonen und allerlei Fabelwesen, sowie der Schlupfwinkel landflüchtiger Verbrecher. Das Süsswasser der Quellen, Teiche, Flüsse schätzt er als erquickend und reinigend, die Salzflut des Meeres dagegen, die nur vom Sonnengott überschreitbar ist, ist ihm unheimlich. Da alles in der Natur, Tiere, Pflanzen, Steine, Minerale so gut wie Naturereignisse wie Erdbeben, Gewitter u. s. w. unter abergläubi-

schen Gesichtspunkten betrachtet wird, ist dem Assyrer eine naive Freude an der Natur fast unmöglich. (S. 1—18).

„Die fünfte Tafel der Serie *ḫarra* = *ḫubullum*“ lässt sich, wie Meissner zeigt, aus den vorhandenen Bruchstücken fast völlig wiederherstellen. Tafel III hat M. bereits in „Studien VI“ (MVAG 1913, 2), Tafel IV Delitzsch in AL[3] veröffentlicht. Gemäss dem Folgeweiser der 4. Tafel wusste man, dass die 5. mit der Gleichung *giš-mar* = *nar-kab-tum* beginne, also die Aufzählung von Ideogrammen mit dem Determinativ 𒄑 fortsetze; die Zahl der auf der 5. Tafel verzeichneten Gleichungen beträgt etwa 450. Dank dem Folgeweiser (Spalte VI 26) *giš-na-mul-lum* = *šú-ma* konnte das kleine Bruchstück K 4172 (Meissner, Supplement, Autogr. S. 7) als zur 6. Tafel gehörig erwiesen werden. — Ein Verzeichnis der akkadischen Wörter erleichtert die Verwertung des wichtigen Textes, der auch in Autographie von der Hand des Herrn S. Geller mitgeteilt wird. (S. 19—43 und 57—72).

Die Zahl der uns bekannten assyrischen Schimpfwörter ist, wie nicht weiter verwunderlich, nicht sehr gross; in den am meisten gepflegten Literaturgattungen war für sie kein rechter Platz. Die überlieferten Schimpfwörter weisen hin auf Defekte des Körpers, Verstandes und der Moral, tadeln unvornehme Herkunft oder Beschäftigung, bezeichnen den Beschimpften als von Göttern verflucht oder als Dämon (z. B. *gallê limnûti*). Besonderes Interesse können die verhältnismässig seltenen Fälle beanspruchen, in denen Völkernamen als Schimpfwort Verwendung fanden (*Ḫattû limnu* „böser Hettiter“). Die sonst als Schimpfnamen so beliebten Tiernamen sind auffallend selten; belegt ist bisher nur *kalbu* „Hund“ in verschiedenen Verbindungen wie *kalbu ḫalku* „entlaufener H.“, *kalbu mitu* „toter H.“. (S. 44—49).

Unter der gemeinsamen Ueberschrift „Lexikographisches“ werden zum Schluss (S. 49—53) noch 4 Wörter besprochen: 1) der Pflanzenname *ḫanzilatu*, 2) *kulu'u* „Buhlknabe“, 3) *pêmu* „Oberschenkel“ und 4) *ḳimmatu*, vielleicht = „Wipfeltrieb“.

Hüsing, Georg: Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams. I. Teil. Altelamische Texte in Umschrift mit Bemerkungen, einer Einleitung und einem Anhange. (Assyriologische Bibliothek Band XXIV, 1). VII, 96 S. M. 18 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von F. Bork, Kowno.

Das vorliegende Werk, das Ergebnis jahrelanger, entsagungsvoller Arbeit, ist für den **Historiker** bestimmt und erschliesst für die Geschichte ein Neuland.

Die recht umfangreiche, gehaltvolle Einleitung gibt Ausblicke auf die weltgeschichtliche Bedeutung des Reiches Elam, als einer Brücke zwischen dem alten Westasien und den indischen und ostasiatischen Kulturen. Im Zusammenhange damit wird die Sprach- und Rassenfrage gestreift, ohne die ein Eindringen in die Geschichte des alten Vorderasiens undenkbar ist.

Als Urbevölkerung des iranischen Hochlandes hat man nach Hüsing eine dunkelhäutige Menschenart anzusehen, deren Reste noch heute dort leben und teilweise noch eine eigene Sprache sprechen. In diese Urschicht hatte sich vom Kaukasus her ein Keil hellfarbiger Menschen hineingeschoben, dessen Spitze die Elamier und Kaspier bildeten. Erstere schufen die sumerisch-elamische Kultur, eine selbständige Seitenentwickelung der sumerisch-akkadischen.

Wenn man von einigen uralten Bilderzeichen und den noch nicht recht in Angriff genommenen jüngeren Strichschrifturkunden absieht, beginnen die Geschichtsurkunden Elams in elamischer Sprache mit der lesbaren Strichinschrift Lenormant 41 aus Lijan (Bändär Buschär), die vor Naram-Sin anzusetzen ist.

Aus Naram-Sins Zeit stammt ein Bündnisvertrag zwischen einem unbekannten elamischen Könige und Naram-Sin. Der sehr lückenhaft überlieferte und noch kaum erfassbare Text gestattet leider keinen Einblick in die politische Lage. Indessen lässt die Tatsache, dass der Vertrag in elamischer Spache abgefasst ist, und dass sich unter den angerufenen Göttern die bekanntesten Gestalten des späteren elamischen Götterhimmels wiederfinden, auf eine erhebliche Stärke des damaligen elamischen Staates schliessen.

Von Naram-Sin ab bis etwa 1300 v. Chr. schweigen die elamischen Urkunden fast vollständig. Das kann kein Zufall sein. Die Führung war nach Hüsings einleuchtender Vermutung an die nordelamischen Kaspier übergegangen, Elam war ein Teil des grossen Kaspier-Reiches geworden, das, wie Hüsing im Anhange 4 zu beweisen versucht, bis nach Palästina hin vorstösst. Aus dieser Zeit dürfte der Beiname Kuk Kassitri „Schützer des Kaspierlandes“ des Humban (auch ^{nap}GAL geschrieben, vgl. Anhang 5), des höchsten Gottes von Elam stammen, der auch unter dem Namen Amman Kasipar „der kaspische Amman“ bekannt ist. In derselben Zeit mag auch die Bezeichnung *κασσίτερος*, das „kaspiländische“ (Metall), geprägt worden sein. Keltisch ist das Wort jedenfalls, wie J. Pokorny in der Z. f. Celt. Phil. Bd. IX, Hüsing zustimmend bemerkt, nicht[1].

[1] In den Erörterungen über Kassiteros ist bisher eine Stelle unberücksichtigt geblieben, die von einer



Gegen Ende der Kassi-Dynastie taucht in Elam eine Reihe von etwa 15 Herrschern auf, die einem und demselben Hause angehören. Hüsing ist es gelungen, durch zwei von ihm aufgedeckte Synchronismen einen sicheren Anhalt zu einer einigermassen genauen chronologischen Festlegung dieser mit Ikehalki (etwa 1300 v. Chr.) beginnenden und bis auf Šilhina-hamru-Lakamar (etwa 1132) herab bekannten Reihe zu gewinnen. Diese Synchronismen sind folgende:

Nach III Rawl. 38, 2 (Hugo Winckler, Altorientalische Forsch. I, 535) wird der letzte Kaspier-König Zamāmā-šum-iddin von einem unbekannten elamischen Könige gestürzt, dessen Sohn Kutir-Nahundi heisst. — Es kann sich nur um Kutir-Nahhunte, den Sohn des Šutruk-Nahunte der elamischen Quellen, handeln. Der letztere tritt uns in mehreren elamischen Texten als der Besieger von Akkad, Ešnunak und als der Eroberer von Sippar und Karintaš entgegen. Damit kann Hüsing als Regierungszeit des Šutruk-Nahhunte ungefähr die Jahre 1195—1170 festlegen.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob sich in Babylon zwischen Zamāmā-šum-iddin und Bel-nadin-aḫe eine elamische Zwischenregierung eingeschoben habe. Hüsing glaubt diese Frage bejahen zu können. Er vermutet, dass nach Kutir-Nahhuntes Tode eine Erhebung der Babylonier erfolgt sei, die von dem jüngeren Bruder Kutir-Nahhuntes, Šilhak-Inšušinak, niedergeschlagen worden sei. Dabei scheint Bel-nadin-aḫe von Elam aus beseitigt zu sein. Jedenfalls berichtet Šilhak-Inšušinak, der Nachfolger des Kutir-Nahhunte, von seinen Feldzügen gegen Babylonien und wohl auch gegen Assyrien. Er sagt: „Bis zum Tigris zog ich, sein Heer schlug ich, bis Hussi . . . , bis zum Eufrat zog ich, sein Heer schlug ich, bis Nimettum-Marduk zog ich, sein Lager (?).“ So fällt von den elamischen Quellen her ein wenig Licht auf eine dunkle Stelle der babylonischen Geschichte.

Der zweite Synchronismus betrifft das Ende Enlil-nadin-šums (1247 v. Chr.[1]), das nach der Chronik P von Kiten-Hutrutaš von Elam herbeigeführt worden ist. Letzteren bestimmt Hüsing als den König Kiten-Hutran und gewinnt für ihn als ungefähre Regierungszeit die Jahre 1248—1230 v. Chr.

Auf die sonst noch mancherlei Wertvolles enthaltende Einleitung folgt ein Literaturverzeichnis, eine Fortsetzung der bis 1894 fortgeführten Weissbachschen, und ein Quellennachweis.

Die eigentlichen Quellen, der Inhalt der dicken Bände der Mémoires der Délégation en Perse und anderes dazu, sind unter Hüsings Händen zu 67 Nummern zusammengeschrumpft. Die Texte sind genau geprüft und die Lesungen seiner Vorgänger in zahllosen Fällen berichtigt. Durch augenfällige Zerlegung in Sätze ist der Uebersetzung vorgearbeitet. In den Bemerkungen findet man die Erklärung schwieriger Stellen, sprachliche Beobachtungen und die Vokabeln. Die von Hüsing neu bestimmten Vokabelwerte erscheinen mir durchweg als sicher.

Hüsing hatte bereits 1908 eine kurz gefasste Grammatik gegeben (Die Sprache Elams S. 9—17), die freilich durch ihre Kürze manchem aufgefallen sein mag, der eine ausführliche Formenlehre vermisste und übersah, dass das Elamische eben keine Formenlehre hat, sondern nur mit den Suffixen *k*, *r*, *p*, *m*, *n*, die gesamte nominale und den grösseren Teil der verbalen „Formenlehre“ bestreitet. Nur die wenigen transitiven Verbalformen bedienen sich noch einiger anderer Suffixe. Wie in vorher gegangenen Aufsätzen (in der OLZ) hat Hüsing auch in den „Quellen“ eine Reihe neuer Formen gefunden, durch die das Verbalsystem nun so gut wie vollständig ermittelt ist; *kulla-hu* (S. 68, 80), *hutta-h-ti* (S. 68), *kušta-tta* (S. 61), *kulla-n-ka* (S. 47), *turu-n-un-ki* (S. 80), *kuši-n-ki-mar* (S. 63).

Auch das Pronomen ist vervollständigt durch *num* „ihr“ (objekt. *num-un*), dessen Bedeutung durch die Texte gesichert ist, und durch *lu (li)* als eine andere Form (neben *nuku*, objekt. *nuku-n*) für „wir“, sicher mit abweichender Bedeutung.

Aber alle diese grundlegenden Fortschritte in der Erkenntnis der altelamischen Sprache werden ja ihren Ausdruck in einer stark erweiterten Neuauflage der Grammatik finden müssen, und sind in den „Quellen“ immer nur kurz vorgemerkt. Ich erwähne sie nur, weil sie in einer Besprechung nicht fehlen dürfen.

Jeden Keilschriftforscher aber gehen Fragen an, die sich auf Zeichenlesungen beziehen: ist Zeichen *LA* sonst mit dem Lautwerte *ḫir* belegt, hat *GI* einen Lautwert wie *ter*, *NA* einen Wert *eri*, wird man es wagen dürfen, *EN* als *nen* zu lesen, hat *AM* einen Wert *pir*, ist *UR* auch akkadisch als *tuš* (neben *taš*) bekannt, wie weit werden *UK* und *AS* verwechselt?

Bedeutungsvollere Streitfragen der Lesung behandeln die ersten der fünf Anhänge. Gegenüber Scheil hält Hüsing an der Lesung

Insel *Κασσίτερα* im indischen Ozean spricht: *Κασσίτερα, νῆσος ἐν τῷ ὠκεανῷ τῇ Ἰνδικῇ προσεχής, ὡς Διονύσιος ἐν Βασσαρικοῖς, ἐξ ἧς ὁ κασσίτερος* (Petrie, Monumenta Historica Britannica p. XX). Die Stelle stammt aus Dionysios, bei Stephanos Byzantios. Diese Notiz enthält eine alte Ueberlieferung, welche die Herkunft des Zinnes im Osten sucht, eine wichtige Bestätigung des Hüsingschen Forschungsergebnisses.

[1] Nach meiner Rechnung OLZ 1912 Sp. 109 1253. F. E. P.

Hapirti fest. Auch auf mich macht die Schreibung *Ha-ta-AM-ti* keinen Eindruck. Sie ist wohl mit Hüsing *Ha-ta-pir-ti* zu lesen und ist nur im Rahmen der elamischen Schriftgeschichte zu verstehen. Zur Zeit der grossen elamischen Eroberer, als die alten Tempel wieder hergestellt wurden, studierte man die alte Sprache und bemühte sich „klassisch" zu schreiben. Wie man aus zahlreichen Entgleisungen weiss, stimmt in dieser Zeit die gesprochene und die geschriebene Sprache nicht mehr zusammen. *Ha-ta-AM-ti* ist, wie Hüsing wahrscheinlich macht, keine aufgelöste Schreibung, sondern eine gelehrte. Wenn, wie Scheil annimmt, das angebliche *Ha-ta-AM-ti* mit Adamdun (Lamlūn) zusammenhängen soll, so sind Formen wie *A-a-tam-ir-ra*, *A-a-tam-ip-na* usw. sprachlich nicht zu rechtfertigen. Darüber kommt man nicht hinweg. Im Uebrigen sei auf die Ausführungen Hüsings verwiesen.

Ebenso stimme ich seiner Begründung der Lesung *lam* des Zeichens *EL* zu.

Hüsing hat mit seinem Werke der Geschichtswissenschaft, und der Elamologie einen grossen Dienst erwiesen. Da er die Texte sorgfältig behandelt hat, in der Beherrschung der elamischen Grammatik nur Heinrich Winkler als seinesgleichen hat, und mit geschultem Blick das sachlich Mögliche erkennt, so hat er ein Werk vollenden können, das ein Markstein in der Erforschung des Altelamischen ist.

Pedersen, Johs.: Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam (Studien zur Gesch. u. Kultur des islam. Orients, 3. Heft). IX, 242 S. Lex. 8°. M. 14 —. Strassburg, K. J. Trübner, 1914. Bespr. v. Friedr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Diese Arbeit, die nach dem Titel den gesamten Semitismus umfassen soll, ist keineswegs vollständig. Das südarabische Material ist überhaupt nicht behandelt. Das aramäische, von dem ich besonders das mandäische und nabatäische hervorhebe, sowie das abessinische sind nur ganz oberflächlich gestreift. Aber auch die am ausführlichsten behandelten Teile, das arabische und israelitische Altertum, sind längst nicht eingehend genug. Noch mehr gilt das, wie ich glaube, von dem Babylonischen. Ich gebe ohne Weiteres zu, dass schon die Sammlung des von Pedersen vorgelegten Materiales eine sehr verdienstvolle Leistung ist, aber das Gebotene bleibt doch weit hinter den Maßen zurück, die er sich selbst gesetzt hat. Weiterhin ist es nicht zu rechtfertigen, dass er zwar den Eid im Islam besonders behandelt hat, aber nicht den Eid im talmudischen Recht. Desgleichen hätte auch für Israel ebenso wie für Babylonien-Assyrien untersucht werden müssen, inwieweit die Staatsreligion die älteren Vorstellungen und Formeln umgestaltet oder unberührt gelassen hat. Gruppiert hat Pedersen sein Material nach folgenden Gesichtspunkten: Sprachliche Uebersicht, Bund und Bundeseid, Bai-Bund, hypothetische Verfluchung, Eid als Fluch, Gelübde, Selbstbehauptung und Verderben beim Schwur, Zeremonien beim Ablegen des Eides, Eid und Götter, Schwurformeln, Beschwörung eines anderen, Lösung des Schwures, Anwendung des Eides, Verfall des Eides, Stellung des Eides im Islam. Dagegen lässt sich nichts sagen. Doch ist es bei einer solchen systematischen Behandlung notwendig, dass das Material zuvor gehörig verarbeitet und nicht als Rohmaterial vorgesetzt wird. Da er diese Forderung nicht erfüllt hat, entbehrt die Untersuchung der Geschlossenheit. Nach meinem Dafürhalten wäre es besser gewesen, die verschiedenen Kulturkreise für sich zu behandeln. Das wäre besonders dem Babylonischen zu Gute gekommen, das allem anderen Semitischen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

Zu den Ausführungen des Verfassers im Einzelnen ließe sich sehr viel sagen. Doch ist das im Rahmen dieser Zeitschrift nicht möglich. Ich beschränke mich deshalb auf einige, hauptsächlich philogische Bemerkungen. Zu S. 1 und 2: Es ist nicht richtig, dass im Jüdisch-Aramäischen ימא sowohl „sprechen" als „schwören" bedeute. Vielmehr ist אמא „sprechen" (hebr. arab. אמר) mit ימא „schwören" (وما) ganz und gar nicht verwandt. Dass hebr. שבועה „Schwur" (S. 6) mit arab. سبع „lästern. fluchen" zusammenhängt, ist möglich, wenn auch, zumal wegen der Reflexivform des Verbum, nicht ohne Schwierigkeiten. Die so naheliegende Erklärung des arab. *jemīn* „Eid" aus der Bedeutung „rechte Hand" ist vielleicht doch nicht zutreffend, falls nämlich die Schwurformel (الله) ايم nicht aus أَيْمُن verkürzt ist. Bei der Erörterung des arab. عهد (S. 8) ist versäumt worden, das etymologisch wichtige syrische ܝܡܐ heranzuziehen. Die arabische Schwurformel والله ist vielleicht aus وبالله oder einer ähnlichen Verbindung verkürzt. Der angeblich gleiche Gebrauch des Vav im Hebräischen des Alten Testaments (S. 16 Anm. 2, z. B. Hos. 12, 6, Amos 9, 5) ist unbeweisbar. Nichts deutet an diesen Stellen einen Schwur an. Die Etymologie von ברית „Bund" ist, wie S. 44 ff. richtig ausgeführt wird, dunkel und der ursprüngliche Sinn der Phrase כרת ברית „Bund schliessen" keineswegs gesichert. Wenn ihm dagegen an Stellen wie Jes. 32, 20, Hes. 16, 8—20, Jes.

59, 21. 42, 6. 49, 8 (S. 44 f.) *berith* als nomen actionis mit akkusativischer Rection vorzuliegen scheint, so ist das irrig. Was er S. 86 über die Verwendung des Perfekt in Schwursätzen sagt, ist nicht zutreffend, da dieses semitische Tempus von Hause aus gar keine Vergangenheitsbedeutung besass. Wenn S. 131 behauptet wird, dass die Einheit von Wahrheit und Stärke in der Sprache am deutlichsten in der Wurzel *ṣdq* zum Ausdruck käme, so beruht dies auf der veralteten spekulativen Methode des Etymologisierens. Die reale Sprachbeobachtung lehrt, dass z. B. hebr. צרקה „Sieg" eigentlich die Unschuld ist, die beim Gottesurteile triumphiert, wie umgekehrt syrisch ܚܘܒܬܐ „Schuld" auf „Niederlage" übertragen wird. Die Schwüre des Qoran und der alten Kahine hat Pedersen in vier Zeilen gestreift, obwohl das Material sehr lehrreich ist, ich erinnere auch an die bei Ṭabari überlieferten Fragmente der Offenbarungen der s. g. falschen Propheten.

Hammer, Heinrich: Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu. IV, 101 S. Bonn, Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag, 1913. Bespr. von Wilhelm Erbt, Neumünster.

Der Verfasser wird es selbst wissen und fühlen, dass er die deutsche Sprache nicht beherrscht; gleichwohl hat er es unternommen, das Heft, das mir vorliegt, zu schreiben. Ihn trieb dazu die Absicht, wie er in seinem Schlusswort ausführt, seine Glaubensgenossen von dem Verdacht zu befreien, „zum Tode Jesu beigetragen zu haben." Dabei verkennt er, dass nur der Unverstand den Angehörigen einer Gemeinschaft anrechnen kann, was irgendeinmal ihre verantwortlichen Führer getan haben. Diese werden sich je und je vor dem Urteil der Geschichte zu verantworten haben, und auch ihr Handeln wird man nicht einfach nach dem Massstabe bewerten dürfen, den man an das Handeln des einzelnen legt, wenn sie für das Ganze, das sie zu vertreten hatten, ihre Entschlüsse fassen mussten. Nach dieser Richtung hin hat unsere Wertphilosophie noch nicht tief genug geforscht, noch nicht allgemeingiltige Begriffe und Urteile erarbeitet; daher fehlt dem Allgemeinbewusstsein auf diesem Gebiete noch die Sicherheit und Klarheit.

Wir besitzen über das Verfahren gegen Jesus nur die Berichte der einen Partei, die Darstellung der Evangelien; uns fehlt die Schilderung seiner Gegner und jede Nachricht von römischer Seite. Das erschwert die Untersuchung; und doch muss sie durchgeführt werden, wenn man klar sehen will. Das hat auch Hammer gefühlt. Er geht aber nur darauf ein, dass das Synhedrium wegen Tempelschändung und Lästerung nicht ein Todesurteil fällen durfte. Wie liegt nun die Sache? Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, ob man mit Hammer die Zugehörigkeit Jesu zum Judentum bestreiten und ihn für die Samaritaner in Anspruch nehmen darf. Er macht sich seinen Nachweis zu leicht, indem er einfach die Nichtübereinstimmung in den evangelischen Berichten betont; er verzichtet darauf, ihnen auf den Grund zu gehen. Und doch wird gerade diese Unstimmigkeit uns die wichtigsten Schlüsse gestatten.

Nach meiner Meinung ist es völlig verkehrt, mit Hammer und allen übrigen Auslegern überhaupt von dem Bericht über die Verhandlung des Synhedriums auszugehen. Woher sollen unsere Evangelisten eine Kunde von dem Verlauf dieser Sitzung haben, wie sie sie an den Tag legen? Im besten Falle haben die Jünger von dieser ihrer Einsicht ganz entzogenen Verhandlung gerüchtweise gehört. Petrus, der bis in den Hof des Hohenpriesters vorgedrungen sein soll, auf den man sich wohl hier und da beruft, hat doch nur von der Ferne aus die Vorgänge beobachtet, und er ist garnicht in der Stimmung gewesen, einen einwandfreien Beobachter abzugeben.

Dagegen hat sich die Verhandlung vor Pilatus nach dem klaren Zeugnis der Evangelien im vollen Lichte der Oeffentlichkeit abgespielt. Hier haben sicher Anhänger Jesu Gelegenheit gehabt, aus nächster Nähe den Vorgängen zu folgen. Anderseits aber — und das schliesst die Annahme Hammers aus, dass es sich um den Fall des Samaritanermessias gehandelt hat — hat eine Verhandlung, wie sie die Evangelien schildern, aus der Teilnehmerschaft des Passahfestes, also nicht bloss unter den Jerusalemern, sondern auch unter den zugereisten Fremden aus der Diaspora eine so zahlreiche unmittelbare und mittelbare Zeugenschaft besessen, dass man sie nicht gut als glatt erfunden zu bezeichnen wagen darf. Steht diese Verhandlung zweifellos fest, so mit ihr die Tatsache, dass Jesus als Angeklagter und die Vertreter des Judentums als Ankläger vor Pilatus traten.

Es fragt sich weiter, ob unsere Evangelien uns noch den Gegenstand der Anklage erkennen lassen. Wenn absichtliche Entstellungen in irgendwelchem Parteiinteresse der Christen vorgekommen sind, so können sie hier sehr leicht geschehen sein, zumal die Evangelien betonen, dass die Verhandlung sehr stürmisch unter der Beteiligung der Volksmenge verlaufen sei; und gerade der Gegenstand der Anklage bot, je nachdem man den Fall darstellte, die Gelegen-

heit, die Ankläger oder den Angeklagten ins Unrecht zu setzen. Ich habe nun in meinem „Jesus“ 1914 S. 92 zu zeigen versucht, dass uns die Urgestalt des Markusevangeliums über diesen Punkt nicht mehr erhalten ist. Mark. 15 berichtet: „Die Erzpriester verklagten ihn heftig.... Pilatus aber fragte ihn: Entgegnest du nichts? Sieh, was sie alles gegen dich vorbringen. Jesus aber entgegnete nichts, so dass sich Pilatus wunderte.“ Aus der Fassung der Frage des Landpflegers geht deutlich hervor, dass ursprünglich der Wortlaut der Anklage angeführt war; man hat ihn gestrichen. Der Bearbeiter des Markusevangeliums hat dafür Pilatus noch vor der Anklage an Jesus die Frage richten lassen, ob er der Judenkönig sei. Wenn wir fragen, wie er zu dieser Wendung gekommen ist, so liefert die Fortsetzung der Erzählung die Antwort: Pilatus nennt Jesus vor der Volksmenge mit ironischer Betonung des Wortes „Judenkönig“; und er fragt sie, wieder das Wort ironisch betonend: „Was soll ich mit dem Judenkönig machen?“ ὄν λέγετε dürfte Einschub sein und fehlt in verschiedenen Handschriften. Wie es bei einer Gerichtsverhandlung vor dem Landpfleger zuging, zeigt uns deutlich Akt. 24. In Gegenwart des Angeklagten trägt ein Rhetor die Anklage vor und schliesst: „So haben wir ihn festgenommen, und du magst nun selbst ihn verhören und dich über das alles vergewissern, wessen wir ihn verklagen.“ Ihm schliessen sich die Juden an und bestätigen seine Angaben. Dann gibt der Landpfleger dem Angeklagten den Wink, sich zu verteidigen. Markus hatte also ein treues Verhandlungsbild entworfen. Warum hat man ihm den Wortlaut der Anklage gestrichen? — Er muss zu Missverständnissen Anlass gegeben haben. Man wird sich erinnern, dass die unter der Führung des Jakobus stehende Urgemeinde in Jerusalem den Anschluss ans Judentum suchte und gegen die Heidenchristen durchzufechten sich mühte. Da sollte Jesus ausschliesslich wegen seines Anspruches, der Messias oder in der Ausdrucksweise des Pilatus der Judenkönig zu sein, den Tod gefunden haben. Lukas hat uns sicher in dem Berichte, dass die Erzpriester ihn beschuldigten, das Volk aufgewiegelt zu haben, den Hauptpunkt der bei Markus gestrichenen Anklage erhalten. Er brauchte ihn vor dem Heidenchristen Theophilus, dem er sein Werk widmet, nicht zu verheimlichen. Diese Anklage aber musste Pilatus zu einer ironischen Behandlung des Falles reizen, wenn er die Besorgnis der Ankläger vor einem Aufstande gegen die Römer gegen seine Erlebnisse in Judäa, wie sie Josephus schildert, hielt.

Wenn wir jetzt von diesem Tatbestande aus die Verhandlung des Hohen Rates selbst prüfen, so können wir feststellen, dass der Bericht, der ja höchstens auf Hörensagen sich gründet, allmählich tendenziös entstellt ist. Die eine Tatsache steht zunächst fest, dass ehemalige Anhänger an dem Meister Verrat geübt haben. Judas allein hat man gebrandmarkt; aber der Bericht spricht von „einigen“ Belastungszeugen. Eine andere Tatsache ergibt sich aus ihrer Aussage: die Verräter haben an der Wendung Anstoss genommen, die Jesus in Jerusalem gegen den Tempel machte und damit gegen alles, was sich für das Judentum an den Tempel knüpfte, gegen das Judentum überhaupt. Soweit ich sehe, hat kein Ausleger bisher den Sinn des formelhaften Schlagworts verstanden, Jesus werde den mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen andern nicht mit Händen gemachten aufbauen. Es bedeutet nicht, wie auch Hammer urteilt, „Tempelverachtung“ oder „Schändung des Tempels,“ sondern es ist — astralmythologische Beziehungen liegen dem Wort zwar zugrunde, aber es ist auch dem Gelehrten unmittelbar verständlich, der ihnen nicht nachzugehen gelernt hat — die unumwundene Kriegserklärung gegen die religiöse Gemeinschaft, die sich um den Tempel scharte; es verlangt von ihr, sich selbst aufzugeben, wie sie da war, sich selbst das Todesurteil zu sprechen. Nach diesem scharf zugespitzten Schlagwort konnte es nur einen Kampf auf Leben und Tod oder die widerspruchslose Kapitulation der einen vor der andern Partei geben, irgendwelche Vermittlung war unmöglich geworden. Die gewaltige Enttäuschung, die Jesus mit dieser Stellungnahme einem Teil seiner Anhänger bereitete, trieb sie ins Gegenlager.

Diese beiden den Jüngern Jesu wohl bekannten und in ihrer Tragweite von ihnen voll durchlebten Tatsachen hat Markus für die Schilderung der in ihren Vorgängen ihm unbekannten Sitzung des Synhedriums verwendet. Sein Bearbeiter, der im Sinne des Jakobus und der von ihm geleiteten Urgemeinde in Jerusalem handelte, bezeichnet die Zeugen als Lügner, lässt ihre Aussagen nicht übereinstimmen, lässt den Hohen Rat verlegen werden und den Hohenpriester schliesslich in diesem kritischen Augenblick mit einer Frage eingreifen, durch deren Beantwortung sich der Angeklagte erst schuldig macht, deren Beantwortung aber ihm zugleich die Gelegenheit gibt, sich feierlich als den Menschensohn und den Messias zu bekennen. Wellhausen hat zuerst die Ueberlieferung bei Markus angegriffen, aber den Tatbestand nicht voll erkannt, so dass er nicht Anerkennung gefunden hat; vor allem versteht auch er jenes



Schlagwort vom Tempel nicht, er sieht darin „eine Aeusserung über die Zerstörung des Tempels"; „diese Blasphemie war die legale Todesschuld" (Das Evangelium Marci S. 124).

Die Aufgabe des Geschichtsforschers besteht nun darin, sich von der Verhandlung des Synhedriums auf Grund der Tatsache, dass man Jesus vor Pilatus anklagte, ein Bild zu machen. Es ist klar, dass es sich für den Rat, der, wie Hammer zeigt, „keine Leibesdelikte mehr richten durfte", nur darum handeln konnte, festzustellen, ob Jesus und die von ihm angefachte Bewegung für so gefährlich anzusehen seien, dass seine Unschädlichmachung geboten erschien. Dazu diente das Verhör der abtrünnigen Jünger und die Befragung des Verhafteten selbst. Man wollte Eindrücke, die man, wie die Evangelien wiederholt berichten, sicher früher ausserhalb Jerusalems und eben jetzt in der heiligen Stadt selbst gewonnen hatte, nachprüfen. Wenn man das summarische Verfahren des Morgenlandes, der Parteien in den römischen Bürgerkriegen, des Mittelalters, der französischen Revolution mit diesem Vorgehen vergleicht, so wird man bei vorurteilsloser Betrachtung, die man natürlich nicht von den Evangelien erwarten darf, eine peinliche Gewissenhaftigkeit nicht bestreiten können. Erschien die Unschädlichmachung Jesu geboten, so war es Aufgabe etwa eines Ausschusses, den Fall für das römische Gericht in eine solche juristische Formulierung zu bringen, dass seine Verurteilung zu erwarten war. Man beschloss, ihn wegen Vorbereitung eines Aufruhrs anzuklagen. Dass bei dieser Verhandlung „ein Rhetor" mitwirkte, versteht sich von selbst; er hatte auch vor Pilatus die Anklage zu vertreten. So hatte sich am folgenden Tage die Volksmenge, die, wie ich nachgewiesen habe (Jesus S. 79 ff.), Jesus nur einen Tag lang in Jerusalem gesehen und gehört hatte, zwischen ihm, der nur einen Aufruhr vorbereitet haben sollte, und zwischen Barabbas, der tatsächlich an einem Aufruhr beteiligt war, zu entscheiden.

Unter welchem Gesichtspunkte musste dem Synhedrium die Angelegenheit erscheinen? Hier kann nur eine umfassende geschichtliche Betrachtung eine vorurteilslose Antwort geben. „Seit der Reform Josias gibt es", wie ich mich verschiedentlich (z. B. Handbuch zum AT 1909 S. 220) zu zeigen bemüht habe, „im Morgenlande eine religiöse Gemeinschaft, die den sozialen Gedanken zu verwirklichen bemüht ist, eine Versicherung ihrer Mitglieder auf Gegenseitigkeit zu sein". Man hatte die Gebundenheit des geistigen Lebens, wie sie das Interesse der Polis Jerusalem und ihrer Priesterschaft verlangte, mit den sozialen Forderungen der Propheten, die das Recht des Individuums verfochten, zu vereinen gewusst. Eine bewundernswerte Organisation hatte man geschaffen, der man nur das Imperium Romanum im Abendlande vergleichen kann. In der Folgezeit drängte die Entwickelung in ihr dahin, die geistige Gebundenheit wieder schärfer zu betonen; auf diese Formel lassen sich die Massnahmen des Priesterkodex und die Absicht der ihm folgenden Schriftgelehrsamkeit bringen. Wie es bei einer durch ein Kompromiss entstandenen Ordnung natürlich ist, offenbaren sich in ihrem Kreise die entgegengesetzten Strebungen, die man zusammenzuschliessen versucht hat, immer wieder als zentrifugale Kräfte, um so mehr, wenn der einen Richtung die Leitung übertragen und die Zeitströmung ihr nicht günstig ist. So war es aber im Judentum zu Anfang unserer Zeitrechnung. Im Gegensatze zu der aufblühenden Schriftgelehrsamkeit umbrandete der Hellenismus, der mit neuen Formeln, wie sie sich aus der Verschmelzung abend- und morgenländischer Kultur ergaben, das Recht des Individuums forderte, Palästina. Seine Forderungen erschienen in der Gestalt religiöser, sittlicher und sozialer Probleme: Sündenvergebung, Aufklärung, Erlösung, Menschenwert usw. Wortführer, die in diesen bewegten Tagen in Palästina auftraten, konnten entweder an die alten Propheten anknüpfen oder aber sich den fremden Gedanken, die von aussen her Einfluss verlangten, erschliessen. Mit jenen, die sich auf dem gemeinsamen Boden bewegten, war den verantwortlichen Leitern in Jerusalem eine Verständigung möglich, die Extremsten konnte man wenigstens dulden. Zu ihnen hat Johannes der Täufer gehört. Dagegen Jesus bedeutete, wie die Entwickelung des Christentums offenkundig gemacht hat, eine Gefahr für die ganze Organisation; hätte man ihn gewähren lassen, so wäre man von dem Boden jenes Kompromisses aus Vätertagen abgetreten auf einen unbekannten Grund, der eine völlige Neuorientierung, einen Neubau verlangte; es war nur die Vernichtung des liebgewordenen alten Wohnhauses klar, ungewiss und nicht zu übersehen, was ihr folgen musste: „Ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen nicht mit Händen gemachten aufbauen" — „Niemand setzt einen neugewalkten Lappen auf ein altes Kleid" — „Niemand legt neuen Wein in alte Schläuche; oder aber der Wein zerreisst die Schläuche, und es geht der Wein zugrunde und die Schläuche". Das waren klare, nicht misszuverstehende Losungen. Das Synhedrium sah die Lebensfrage der von ihm vertretenen Organisation aufgeworfen. Dass die Führer des Judentums damals



den Ernst der Lage erkannt haben, wird jeder zugestehen müssen, ob sie dagegen die richtige Entscheidung in dieser folgenschweren Stunde gefunden, wird der Christ zu verneinen, der Jude zu bejahen entschlossen sein. Jene Männer handelten — so wird die uninteressierte Wissenschaft urteilen — nicht für sich, sondern für die Gemeinschaft, deren Schicksal ihrer Hand anvertraut war.

Mit der vorstehenden Ausführung glaube ich Hammers Beweise für die Identität Jesu mit dem Samaritanermessias des Josephus den Boden entzogen zu haben. Hammer schreibt: „Da die Samaritaner nicht an einen Messias glaubten, beschloss Jesus, sich mit seinen politischen Bestrebungen an die Juden zu wenden. Er begab sich zu diesem Zwecke, vielleicht gar mehrmals, nach Jerusalem und vollbrachte hier mehrere Heilungen und andere Wunder". Wäre dem so, so hätten die leitenden Männer in Jerusalem bei dem Charakter der Forderungen Jesu, wie ich ihn oben entwickelt habe, einfach unverantwortlich gehandelt, wenn sie nicht Stellung genommen hätten, sie hätten ihr Amt als eine geschäftslose Pfründe betrachtet. Das Gefühl, dass „dieser Genius" innerlich nicht zum Judentum gehört, hat Hammer nicht betrogen: „Jesus ist nicht allein aus dem Judentum heraus zu verstehen" (Jesus S. 180), er gehört mit hinein in den grossen Zusammenhang des Hellenismus. Muss ich also Hammers Ausführungen bestreiten, so wird man ihm doch dafür dankbar sein, dass er auf das Verhältnis Jesu zu den Samaritanern kräftig aufmerksam gemacht hat. Ich glaube, dass eine weitere Prüfung dieses Verhältnisses uns manchen Aufschlus gerade über die Zusammenhänge gewähren wird, in die wir ihn hineinzustellen haben, um „den Genius", das Schöpferische seiner Persönlichkeit zu begreifen.

Uebrigens, wenn sich die Christen Nazoräer (Akt. 24, 5), nôṣerîm nannten, so lag nicht nur Bezugnahme auf Nazaret und neṣer vor, sondern auch auf naṣar wachen: *οἱ γρηγοροῦντες* Mark. 13, 33 ff.

Al-Kuschairi's Darstellung des Ṣûfitums mit Uebersetzungsbeilage und Indices v. Rich. Hartmann. (Türkische Bibliothek, 18. Bd.). XV, 229 S. m. 1 Taf. 8°. M. 8—. Berlin, Mayer u. Müller, 1914. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Abu'l Qāsim ʿAbd-el-Karīm al-Qušairī, der seine Ausbildung in Nisabur erhielt und in Bagdad a. H. 465 (= a. D. 1074) gestorben ist, war nicht nur Ṣūfī, religiöser Mystiker, sondern auch gläubiger Theologe der ascharitischen Richtung. Das Sufitum, welches er befürwortete, ist daher nicht das extreme, sondern lässt alles beiseite, was nicht mit der kirchlichen Dogmatik zu vereinigen ist. Zumal sein Hauptwerk, die Risāle (Sendschreiben), hat die ausgesprochene Tendenz, nachzuweisen, dass die angesehensten Autoritäten des Sufismus sich im völligen Einklang mit der Kirchenlehre befinden. Dieses gemässigte, regulierte Sufitum darzustellen schien dem Verfasser des vorliegenden Buches besonders wichtig, weil es für die Entwickelung der geistigen Strömungen im arabisch sprechenden Islam von grösserer Bedeutung sei als die extremen Sonderschulen. Das ist wohl richtig, wenn man an die Entwickelung des offiziellen Islam denkt, aber nur halb wahr hinsichtlich der im arabischen Islam auftretenden sufischen Orden. Vollends in Persien und der Türkei, dem klassischen Boden der Mystik, sind gerade die extravaganten Richtungen zum Siege gekommen, Richtungen, die sich den fundamentalsten Glaubenswahrheiten der islamischen Dogmatik gleichgültig oder ablehnend gegenüberstellten. Sehr zu billigen ist es, dass der Verfasser sich nicht mit einer Uebersetzung der Risāle begnügt, sondern auf Grund ihres Materiales eine eigene, nach modernen Gesichtspunkten geordnete Darstellung gegeben hat. Er behandelt zuerst die religiös-sittlichen Grundgedanken, dann die Theorie, Methode (ṭarīqa) und die enthusiastische Seite des Sufismus. Anhangsweise folgt die wörtliche Uebersetzung eines Kapitels der Risāle. Ausführliche Namen- und Sachverzeichnisse erleichtern die Benutzung. Die Darstellung Hartmanns macht den Eindruck grosser Genauigkeit und Zuverlässigkeit. Leider war mir die arabische Ausgabe der Risāle nicht zugänglich, so dass ich nichts nachprüfen konnte. Die Uebersetzung „entwerden" für arabisch فنى, die Hartmann der Sprache der alten deutschen Mystiker entlehnt hat, (S. 51 und oft durch das ganze Buch hin) halte ich nicht für glücklich. In einem sehr lesenswerten Vorwort rechtfertigt Georg Jacob, der verdiente Herausgeber der türkischen Bibliothek, die Aufnahme der Arbeit Hartmanns in diese Sammlung und zwar durch den Hinweis, dass die islamische Mystik auf persich-türkischem Boden ihre reichsten Blüten getrieben hat. Besonders wertvoll ist der zweite Teil des Vorwortes, in dem Jacob die unvergleichliche Bedeutung der sufischen Poesie als Quelle für die Kenntnis der Mystik auseinandersetzt. Beträchtliche Teile dieser Dichtungen gehören überhaupt zu den Perlen der Weltliteratur und üben durch die Zartheit und Innigkeit ihrer Gedanken noch heute einen berückenden Zauber aus.



Delitzsch, Friedrich: Die Welt des Islam. 191 S. m. 8 Tafeln. kl. 8°. M. 1 —. Berlin, Ullstein & Co. 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Die vorliegende kleine Schrift kommt einem wirklichen Zeitbedürfnis entgegen, indem sie dem weiteren Kreis der Gebildeten die so wenig gekannte Welt des Islam erschliesst. Diese Welt ist durch den Krieg in den Mittelpunkt des Interesses getreten, doch es fehlte an einer gemeinverständlichen Darstellung der religiösen und kulturellen Eigenart der 300 Millionen, die der Dschihad auf die Seite Deutschlands gerufen hat. Der Verfasser ist zur Lösung dieser Aufgabe besonders berufen, da er den Orient aus eigener persönlicher Anschauung kennt und ausserdem noch die nicht zu unterschätzende Gabe besitzt, fesselnd zu schreiben. So zeichnet er in neun Kapiteln ein anschauliches Bild von den verschiedenen Seiten der muslimischen Welt, die er dem abendländischen Leser menschlich näher zu bringen sucht. Der Fachmann wird ja an der einen und anderen Stelle nicht zustimmen[1], doch im Ganzen ist das auch äusserlich schön ausgestattete und mit Illustrationen geschmückte Büchlein durchaus zweckentsprechend, so dass man ihm nur weite Verbreitung wünschen kann. S. 86 ist *ṣalāt* für *ṣalāh* zu lesen.

Personalien.

Mark Lidzbarski ist nach Göttingen berufen worden.

Friedrich Schulthess in Strassburg ist nach Basel berufen worden.

An der Universität Innsbruck ist ein Ordinariat für semitische Sprachen errichtet und Dr. August Haffner, bisher E. O. dort, übertragen worden.

Josef Halévy ist 90 Jahre alt in Paris gestorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1916:

10. u. 11. J. Warneck, Der Kampf mit dem Heidentum im Alten Bunde.

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen.

38, 3 Erwerbungen der Aeg. Abt.: Fayencekachel 20 × 20 cm gross, mit dem Horusauge, römische Zeit; Opfertafel aus Kalkstein; Teich mit Fischen und Krokodilen, von einem Mäandermuster umgeben, dessen Rinnen in löwenköpfigen Abläufen münden, gleichfalls römische Zeit; beides Geschenke des Frh. v. Oppenheim. Erwerbungen der Vorgeschichtl. Abt.: Tongefässe und kleinere Beigaben aus Steingräbern Nordafrikas (Expedition Leo Frobenius), reich verzierter Goldrahmen eines Medaillons und goldener Doppelknopf aus Südrussland.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1916:

48. *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (E. Gerland).

49. *Paul M. Meyer, Griechische Texte aus Aegypten. I. Papyri des neutest. Sem. der Univ. Berlin. II. Ostraka der Sammlung Deissmann (Matthias Gelzer).

50. *W. Weber, Aegyptisch-griechische Götter im Hellenismus (Wolf Aly).

51. *S. Eitrem, Ein Sklavenkauf aus der Zeit des Antoninus Pius (Matthias Gelzer, der auch auf die Lösung der noch unbeantworteten Schwierigkeiten durch Fr. Preisigke S. B. Heidelb. Ak. d. W. phil.-hist. Kl. 1916 3. Abh. hinweist).

Deutsche Literaturzeitung. 1916:

47. H. Gressmann, Das Johannesbuch der Mandäer. — *H. Zimmern, Ištar und Ṣaltu, ein altakkadisches Lied (O. Schroeder). — *F. Blass, Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. v. A. Debrunner (L. Radermacher). — *K. Woermann, Geschichte der Kunst. 2. Aufl. 1. Bd.: Urzeit, Aegypten, Westasien, Mittelmeer (R. Hamann).

48. *Aus der Werkstatt des Hörsaals. Papyrusstudien und andere Beiträge, dem Innsbrucker Philologenklub usw. gewidmet (C. Wessely).

49. *W. Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten (J. Meinhold). — *Clemens Baeumker, Alfarabi, Ueber den Ursprung der Wissenschaften (J. Goldziher). — *Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische; *derselbe, Türkisches Hilfsbuch; *J. Németh, Türkische Grammatik; *derselbe, Türkisches Lesebuch; *M. Horten, Einführung in die türkische Sprache und Schrift; *Hans Stumme, Türkische Lesestoffe; *Ahmed Muhieddin, Türkische Schönschreibhefte; *Franz C. Endres, Die Türkei; *derselbe, Nargileh (Karl Philipp).

50. *H. Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat (K. J. Neumann).

51. *Alfred Rahlfs, Zur Setzung der Lesemütter im Alten Testament (Karl Holzhey). — *N. Jorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV[e] siècle (E. Gerland).

Glotta. 1916:

VIII. Bd. 1. u. 2. H. Georg Sigwart, Zur etruskischen Sprache (Vergleich des Etruskischen mit dem Sumerischen, aus dem Entlehnungen des Ersteren stammen sollen.)

Internationale Wochenschrift 1916:

1. Nov. *C. H. Becker, Das türkische Bildungsproblem (B. Laquer).

Literarisches Zentralblatt 1916:

41. *F. C. Endres, Türkische Frauen (Brockelmann). — *G. Perrot et Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome X: La Grèce archaique.

44. *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. 3. Aufl. (J. Herrmann).

45. *P. R. Krause, Die Türkei (C. Brockelmann).

48. *Kurt Sethe, Urkunden der 18. Dynastie. I (Leipoldt). — *Hans Rohde, Deutschland in Vorderasien (Brockelmann). — *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Fiebig). — *M. J. bin Gorion, Der Born Judas. — *Jean Capart, Les origines de la civilisation égyptienne; *H. R. Hall, catalogue of égyptian scarabs 1: Royal scarabs (Günther Roeder).

49. *Das Werden des Gottesglaubens (J. Hermann). — *Samuel Krauss, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte (E. Gerland). — *Gustav Roloff, Die Orientpolitik Napoleons I (L. Bergsträsser). — *Wilhelm Weil, Türkisches Lehrbuch (Brockelmann). — *Wilhelm Heinrich Roscher, Neue Omphalosstudien (E. Drerup).

---

[1] So bedürfen die Ausführungen über die Ehescheidung im Judentum und im Islam (S. 104—105) insofern der Berichtigung, als zur Zeit Muhammeds das Judentum schon viele Jahrhunderte über das alttestamentliche Recht in dieser Frage hinausgeschritten war. Die vermögensrechtliche Sicherstellung der Frau für den Fall der Scheidung war nicht erst eine durch den Islam bewirkte Milderung, sondern liegt schon in der Institution der *Ketûbâ* vor, die bereits Tobit 7, 13 erwähnt ist, und deren einzelne Bestimmungen in dem Mischnatraktat *Ketûbôth* kodifiziert sind. Vgl. L. Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief I. Teil (34. Bericht der Landesrabbinerschule) Budapest 1911.

51. 52. *J. N. Epstein, Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth (S. Krauss). — *Albert Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan (Joh. Hertel).

Mitt. des Inst. für Oesterr. Geschichtsf. 1915: IX. Ergänzungsband, 3. H. Alfred H. Loebl, Das Reitergefecht bei Sissek vom 22. Juni 1593. Eine aktenkritische Untersuchung.

Oriens Christianus. 1916:
N. S. 6. B. I. H. Arthur Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende. — Georg Graf, Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular. — Anton Baumstark, Ausserkanonische Evangeliensplitter auf einem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal? — Felix Haase, Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Maḥrê. — Egon Wellesz, Die Kirchenmusik im byzantinischen Reiche. — G. Graf, Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem (Forts.). — A. Allgeier, Cod. syr. Philipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke. — A. Baumstark, Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium. — *Festschrift Friedrich Carl Andreas dargebracht; *Karl Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker 2. Aufl. (A. Baumstark). — *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (J. Sauer). — *Bulletin de la société bulgare IV (A. Baumstark).

Petermanns Mitteilungen. 1916:
November. Arvod Schultz, Afghanistan. Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. (Schluss). — *J. Euting, Tagebuch einer Reise in Innerarabien. 2. Teil hrsg. v. Enno Littmann (A. Jahn). — *H. Klein, Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen (J. v. Hann). — *S. J. Lammens, Le berceau de l'Islam (A. Musil). — *E. Sachau, die Chronik von Arbela (R. Frhr. v. Lichtenberg). — *C. G. Seligmann, Some aspect of the Hamitic problem (G. Fritsch). — *E. A. Ardanny, Marruecos región S. O. al Sur del rio Tensift (P. Schnell). — *L. R. v. Sawicki, Der Einfluss des geographischen milieus auf der rassiale und kulturelle Entwicklung Abessiniens; *M. Rava, Al lago Tsana (C. Rathjens).
Dezember. H. Beuck, Der Urmiasee in Persien (mit Karte).

Theologisches Literaturblatt. 1916:
24. *Th. Zahn, Die Herausgabe der Apostelgeschichte (Leipoldt). — *H. Neulert, Christentum und Kirche in Russland und im Orient (N. Bonwetsch).
25. *Wilhelm Bousset, Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge, 8. Heft) (Leipoldt).
26. *Herm. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Heinrich Laible).

Theologische Literaturzeitung. 1916:
23. *Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (H. Hackmann). — *C. Fries, Jātakam-Studien (H. Oldenberg). — *Sigmund Mowinkel, Statholderen Nehemia (Fr. Buhl). — *R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 1. Bd. 3. Aufl. (W. Nowack).
24. *E. Washburn Hopkins, Epic mythology (H. Oldenberg). — *Eduard König, Geschichte der alttestamentlichen Religion (W. Nowack). — *Ed. Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (Oscar Holtzmann).
25/26. *Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 3. Aufl. (W. Staerk).

Theologische Quartalschrift. 1916:
98. J. 3. H. Paul Riessler, Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten. — Andreas Eberharter, Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religionsgeschichtlichen Forschung (Gn 4,8—16). (Schluss). — *Eduard König, Die Geschichtsschreibung im alten Testament; *Nivard Schlögl, Das Buch Jjjob (Riessler).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1916:
44. *R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (M. Dibelius).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1916,
5. Mitteilungen: Die Landschaften Dscholof und Ferlo in Senegambien, (nach J. Adam, in Ann. d. Géogr. 1915 S. 420 f.) — *F. Stuhlmann, Die Mazigk-Völker (G. Kampffmeyer).
6. Aurel Steins neue Expedition in Zentralasien (Bericht von A. Herrmann).
8. *Albert Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebiets (E. Oberhummer). — *Barclay Raunkiaer, Gennem Wahhabiterners Land paa Kamelryg (Walther Schmidt).

Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung. 1916:
47. Bd. 3. 4. H. H. Diels Etymologica. — Herbert Petersson, Beiträge zur armenischen Wortkunde. — Chr. Bartholomae, Zu KZ XLVII 169 über altpers. amuϑaʰ.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Hermann L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 1.50.
Berichte des Forschungsinstituts für Osten und Orient in Wien. Folge 2. Sept.-Nov. 1916.
Konrad Weichberger, Die Planeten-Quadrille. H. W. Hauschild, Bremen 1917.
Flugschriften der Auskunftsstelle für Deutsch-türkische Wirtschaftsfragen. Gustav Kiepenheuer Verlag, Weimar, 1916. 1. Heft, die deutsch-türkischen Wirtschaftsbeziehungen. 2. H. Türkisches Zollhandbuch. M. 1 —. 1917. 3. H. Türkische Wirtschaftsgesetze. M. 1 —. 1917.
Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient. 1. Jahrgang. 1916. Heft 1—4. M. 15 —. (Einzelhefte M. 4.50.) Gustav Kiepenheuer Verlag, Weimar.
*Leon Schulman, Zur türkischen Agrarfrage. Palästina und die Fellachenwirtschaft. Gustav Kiepenheuer, Weimar, 1916.
*Walter Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wochenschrift 32). Alfred Töpelmann, Giessen, 1917. M. 5 —.
*D. Cassel, Hebräisch-deutsches Wörterbuch. 9. Aufl. Breslau, 1916, Heinrich Handels Verlag. M. 4 —, geb. M. 4,80.
Die Welt des Islam. Bd. I, Walther Philipp Schultz, Länder und Menschen von Marokko bis Persien. 1917, München, Roland-Verlag. M. 2,80.
*Else Marquardsen, Das Wesen der Osmanen. Roland-Verlag, München, 1916. M. 1.20.
F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (aus Natur und Geisterwelt 565). B. G. Teubner, Leipzig, 1916. M. 1.20, geb. M. 1,50.
*Otto Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im Alten Testament (Beiträge zur Wiss. v. Alten Testament, hrsg. v. Kittel 22). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 6,50..
*Ernst F. Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft. Erster Teil (Leipziger Semitistische Studien VII 1/2). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917. M. 7 —.
The Museum Journal. Philadelphia VII 5.
Hans Bloesch, Tunis. Bern, A. Franke, 1916. M. 3 —.
Georg Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Auflage. 4. Teil. Bibliographischer Wegweiser. Berlin, Mayer & Müller, 1917. M. 3.80.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 4 | Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. | April 1917

Inhalt.

Paphlagonia.

Zur Erinnerung an Richard Leonhard.

Von E. Brandenburg, z. Zt. München.

Die Juninummer der OLZ vorigen Jahres brachte die Todesnachricht Leonhards. Man kann ihn mit vollem Recht den Spezialforscher und -Kenner Paphlagoniens nennen. Aber nicht nur die neuen Funde L's., sondern auch besonders die grosszügige Art in der er diese in den allgemeinen Rahmen der Archäologie und Ethnologie einfügte, begründen seinen Verdienst. Er fand neue Thesen für die griechische, klassische Baukunst, die manche alten Vorurteile umstiessen, und die sich, wenn auch von allzu konservativer Seite angefochten, heute doch Bahn gebrochen haben.

Meine eigenen Beziehungen zu dem leider zu früh Verstorbenen, waren besonderer Art: Ohne gegenseitig viel von den (auch zeitlich nebeneinanderher gehenden) Arbeiten des Andern zu wissen, waren wir beide für zwei verschiedene Abschnitte desselben Kulturbezirks zu den gleichen Resultaten gekommen, was uns natürlich als Beweis für deren Richtigkeit freute und wissenschaftlich enger verband. Ich besinne mich noch genau, als er vor ca. 12 Jahren zum ersten Male meine Aufnahmen, Photos, Notizen usw., wovon man ja immer vielmehr liegen hat, als man publizieren kann, sah, und ich bald darauf gelegentlich eines Aufenthaltes in Breslau die seinen kennen lernte, es gegenseitig gar keiner Erklärungen bedurfte, sondern es immer nur hiess: „Das kommt in Paphlagonien, resp. in Phrygien da und da genau so vor". Kleine Differenzen unserer Ansichten über einige Funde hoffe ich noch weiter unten ausgleichen zu können.

Durch das Hin und Her des Krieges, meinen grade in die Zeit des Erscheinens von „Paphlagonia"[1] fallenden Aufenthalt in Polen, bin ich jetzt erst dazu gekommen, dieses, leider letzte Werk Leonhards durchzuarbeiten. Da ich nun selber an der Entstehung von „Paphlagonia", ein klein wenig beteiligt bin, indem ich Leonhard immer wieder zuredete, seine vielen Aufzeichnungen und Ergebnisse in ausführlicherer und umfangreicherer Form zu publizieren, als dass in den kleinen bis dato erschienenen „vorläufigen Mitteilungen" der Fall gewesen war, möchte ich deshalb jetzt noch einige Bemerkungen dazu machen. Die Würdigung des geologischen Teiles (cap. 1 bis 4) und des ethnographischen usw. (cap. 11 — Schluss) gehört nicht in die Sphäre der OLZ und muss den diesbezüglichen Fachleuten überlassen werden.

Zu den Tumuli (p. 224 b) ist zu bemerken, dass, wenn Leonhard dieselben im ersten Viertel des ersten Jahrtausends ansetzt, ich das eigentlich doch für zu spät halte, weil die Funde, besonders aus denen von Angora, dagegen sprechen.

[1] [Vgl. die Besprechung R. Hartmanns OLZ 1915 Sp. 344 ff. D. R.]



Was Leonhard im Allgemeinen über Höhlen (p. 232 ff.) sagt, ist durchaus richtig. In Bezug auf den Ursprung weichen unsere Meinungen von einander ab: Leonhard meint, das vorwiegend der Holzbau für die Höhlen vorbildlich gewesen sei; ich nehme aus technischen Gründen das Gegenteil an. Für seine Gräber können wohl Holzbauten das Vorbild geliefert haben, nicht aber für das primitive Stadium des Höhlenbaues im Allgemeinen. Wir können beide recht haben, denn zwischen Holz- und Höhlenbau sind Wechselwirkungen vorhanden gewesen und seine, dem Ende der Entwicklung angehörigen Gräber sind nach Holzbauten gemacht. Grössere Holzbauten aber mit Steinwerkzeugen anzufertigen war sehr viel mühsamer, als dieselben einfach aus dem Gestein auszuhöhlen, das in jenen Gegenden (besonders der Sandstein) so ausserordentlich weich ist, dass er sich unter der verhärteten Oberfläche oft schon mit einem Holzstück abkratzen lässt. Diese so viel bequemere Technik lässt dort also doch wohl auf eine Priorität des Holzbaues schliessen.

Altäre hat Leonhard nur in einem Exemplar gefunden (Tafel 17), ich sehr viele. Sie sind oft nicht leicht zu erkennen, speziell bei auffallendem Sonnenlicht ohne Schatten, daher ist es nicht unmöglich, dass sich auch noch weitere in den von Leonhard bereisten Gegenden finden können. Wegen der „Riesentreppen", bin ich Leonhards Meinung, nämlich dass sie wahrscheinlich zum Kult dienten[1]. Es wäre bei ihnen auch in Erwähnung zu ziehen, ob sie vielleicht „verwilderte" Formen der zikkurats sind. Doch ist das natürlich nur eine vage Vermutung.

Ich bedauere lebhaft, dass ich in den letzten Jahren vor seinem Tode infolge meiner Reisen und des dauernden Aufenthaltes im Auslande, Leonhard nicht mehr gesehen habe, und wir nur noch schriftlich in Verbindung standen. Manches hätte durch mündliche Aussprache besser erledigt werden können. Auch war ihm meine „Felsarchitektur", (Mitlg. d. V. As. Ges. 19, 2; 1915) die wegen des Krieges verzögert erschien, vor Abschluss seines Werkes nicht bekannt. Sonst hätten wir uns auch über die Frage seiner Felsentunnel einigen können. Wir haben dabei insofern beide einen Fehler begangen, als wir unsere Ansicht zu absolut und allgemein ausgesprochen haben. Alle Tunnel unter einem Gesichtspunkte zu behandeln, ist falsch.

Um zu einigermassen sicheren Resultaten zu kommen muss man jeden Einzelfall untersuchen, und zwar nach möglichster Säuberung des Tunnels, denn jeder Bauer und Hirt scheint es für seine Pflicht zu halten Steine in den Tunnel hinabkollern zu lassen, um sich an dem dumpfen Gepolter derselben kindlich zu freuen. Dadurch ist das untere Ende der Anlage verschüttet und öfters auch sind die Stufen schwer beschädigt. Bei dem so gereinigten und der Untersuchung zugänglichen Tunnel, denn ohne diese notwendigen Vorbereitungen wird alles mehr oder minder Hypothese bleiben, werden wir dann wohl 3 Arten der Beschaffenheit feststellen können, nach denen sie dann auch zu klassifizieren sein werden:

1. Der Tunnel endet unten blind, d. h. er mündet in keinen grösseren Raum und seine Hinterwand ist auch glatt bearbeitet, so dass ein Aufhören der Arbeit nicht etwa durch widrige Einflüsse, sondern absichtlich stattfand. Das scheint bei den von Leonhard untersuchten Tunnels der Fall zu sein und wir können dann wohl mit ihm annehmen, dass er kultischen Zwecken diente.

2. Ist er nicht allzu lang und endet er in einem grösseren Raum (Cysterne) in dem sich tatsächlich dauernd Wasser befindet, wie das bei einigen der Belckschen Tunnel zu sein scheint, so handelt es sich tatsächlich nur um Zugänge zu Cysternen. Ihre Breite liesse sich dadurch erklären, dass jemand, der zwei Gefässe an einer Stange trägt, die auf den Schultern ruht, ziemlich viel Raum braucht. Es wäre bei dieser Untersuchung insbesondre darauf zu achten, ob sich am Tunneleingang Tropfrinnen zum Auffangen und Hineinleiten des Wassers vorfinden, wie ich in meiner „Felsarchitektur" p. 17 beschrieben habe.

3. Die Tunnels führen von Kalehs herab ins Freie. (cf. Felsarchitektur p. 77 die schematische Skizze). Leonhard sagt, dass ihm das nur in einem Fall bekannt sei, bei dem Tunnel von Uplitziche. Ich sah es bei der kleinen Kaleh am „See" von Arslankaja, bei der Kaleh gegenüber von Arslantasch und drittens bei der Kaleh von Funduk. Ferner wurde mir dasselbe versichert von dem Tunnel der Assarkaleh, was ich selber nicht nachprüfen konnte, da er angeblich neuerdings durch heftigen Regen wieder zugeschwemmt war. (Felsarchitektur lz. sind die Zahlen z. T. verwechselt worden). In diesem Fall sind die Tunnels gewissermassen Poternen, Ausfallstore, wie wir sie gemauert auch bei der Kaleh von Bogaskeuj finden.

So wäre endlich auch in diese Frage Ordnung gebracht. Zu überlegen wäre noch, ob zwischen den Tunnels zu rein praktischen und

[1] Vgl. dazu auch die umseitig angeführte Bespr. in OLZ 1915, Sp. 346.



denen zu kultischen Zwecken Zusammenhänge bestehen. Ich setze die Kalebs um c. 2000, event. früher an, Leonhard seine Tunnel sehr viel später. Es könnte sein, dass als die Kalehs und Ausfallstunnel nicht mehr benutzt wurden, sich um diese dunklen und geheimnisvollen Löcher Sagen bildeten, die dann die Veranlassung zu dem sich später entwickelnden Kult, wie ihn Leonhard schildert, waren. Doch ist das natürlich nur eine Vermutung.

Zum Kapitel 6, den Felsgräbern, brauche ich nichts hinzuzufügen. Für jede sich hiermit oder mit einem verwandten Stoff befassende Arbeit, werden Leonhards Ausführungen in Zukunft grundlegend sein. Die Uebereinstimmung mit gewissen Fassaden in Phrygien, ganz abgesehen von sonstigen Funden, ist derart, dass man eigentlich die ganze Materie zusammen behandeln müsste. Ich stimme Leonhard zu, dass das Gebiet von den phrygischen Fassaden im Westen bis zu denen vom Zagros im Osten als kulturelle Einheit aufzufassen ist. Da wir nun als Urheber der paphlagonischen Fassaden einen Stamm annehmen müssen, der zur hettitischen Schicht gehörte, so ist das Vorkommen solcher bis in die Nähe von Susa ein wertvoller Hinweis dafür, dass dort einst möglicherweise Hettiter gesessen haben, (ev. in Verbindung mit Mitani?) worüber die Geschichte vorläufig noch schweigt. Nur einen Umstand hat Leonhard wie auch die andern Forscher bei diesen Gräbern nicht beachtet. Man hat sie zeitlich nur nach stilkritischen Merkmalen bestimmt. Es ist aber möglich, dass vielleicht bei einigen die Anlage an und für sich ursprünglich älter ist, wie ich es aus gewissen Gründen z. B. für Gerdekkaja im Doganludere vermute; sie waren dann ursprünglich sehr viel einfacher und plumper. Das entsprach nicht mehr dem Geschmack der Fürsten, die sie zu ihrer letzten Ruhestätte bestimmten und dann wohl feiner überarbeiten liessen. Z. B. das primitive Grab von Soganlysu (Tafel 21) ist ein derartiges. Ueberhaupt wird man die Gräber wohl zuerst so hergestellt haben und dann erst an die künstlerischen Details gegangen sein. Ich behaupte natürlich nicht, dass das alles bei **jedem** Grab der Fall gewesen ist, sondern möchte nur für spätere Untersuchungen die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken.

Es folgt dann Leonhards Theorie der Abstammung des Antentempels vom Pontischen Haus. Er sagt, dass bis 1906 dieselbe nicht widerlegt und daher wohl von der offiziellen Archäologie angenommen sei. Er kann mit Genugtuung von sich sagen (p. 283) und es entspricht der Wahrheit, dass er diese Fragen **erheblich gefördert** hat. Ich werde in einer Arbeit mit der ich jetzt gerade beschäftigt bin, noch darauf zurückzukommen.

Wir können also zusammenfassen: Auf dem archäologischen Gebiete ist es das grosse Verdienst Leonhards ausser neuen Funden die paphlagonischen Fassaden, dem modernen wissenschaftlichen Standpunkt entsprechend und losgelöst von dem antiquierten Einfluss der klassischen Schule, festgelegt, untersucht und eingereiht zu haben, wie ich es mit dem phrygischen getan habe, und es dringend für die lykischen und auch die von Aiasin zu wünschen wäre. Benndorf und Perrot-Chipiez sind veraltet. Ferner hat er neues Material für unsere noch mangelhafte Kenntnis der kleinasiatischen Kulte gefunden und endlich, ebenfalls frei von gewissen Schulmeinungen, die Frage nach dem Ursprung des griechischen Tempels auf die richtige Bahn gebracht und dadurch zu ihrer Lösung ein gutes Teil beigetragen.

Ehre seinem Angedenken!

Zu einigen Beschwörungsformeln.

Von H. Zimmern.

Unter obigem Titel hat Ebeling in OLZ 1917 Nr. 2 Sp. 48 f. für die schwierigen Schlusszeilen der beiden einst von Messerschmidt, OLZ 1901, 173 ff. der Vergessenheit entrissenen Beschwörungen bei Frank, Babyl. Beschwörungsreliefs S. 88 f. nach dem gleichlautenden Texte KTAR Nr. 76 Vs. 1 ff. in der Hauptsache erst die richtige Lesung und Erklärung gegeben.

Im einzelnen ist jedoch zu bemerken, dass statt *an-da-ḫas* (Lajardscher Text: *an-dà-ḫas*), wie Ebeling liest, wohl sicher vielmehr *an-da-qut* zu lesen ist. Denn von *niḫêsu*, an das Ebeling zu denken scheint, würde schwerlich eine Form *andaḫas* gebildet werden, da die Verba primae *n* gerade im Ifteal ja durchgängig das *n* assimilieren, wie denn auch speziell von *niḫêsu* nur Formen wie *itteḫ(i)su* belegt sind. Andererseits ist bei den Verben primae *m* der Uebergang von *mt* des Ifteal in *nd*[1] in der Schreibung ja recht beliebt und für die wirkliche Aussprache wohl überhaupt durchweg anzunehmen. Daher

[1] Entsprechend wie bei Femininformen von Stämmen mit schliessendem *m*, wie *šalandu* (שְׁלַנְדָּא) für *šalamtu*; *šindu* „Mal, Marke," speziell „Sklavenmarke, Viehmarke", aus *šimtu*. Von einer zwischen *šimtu* und *šindu* liegenden Form *šintu* stammt übrigens gewiss als Lehnwort das auch bereits von Peiser, OLZ 1907, 627 und Ungnad OLZ 1908 Beih. 23a Anm. 1 herangezogene שנית und שניתה vom Anbringen der Sklavenmarke in Elephantine-Papyrus K 4, sowie jüd.-aram. Pl. שנתות „Zeichen, Kerben". Für dieses denominative שנת des Aramäischen ist beachtenswert, dass auch bereits das Babylonische selbst ein von *šindu* denominiertes partizipiales *mušindîtu* aufweist (s. Meissner, Suppl. s. v. *šindu*).

ist die Form also entweder *an-da-qut*, oder *an-da-šil*, oder *an-da-ḫaṣ* zu lesen und von *maqâtu*, *mašâlu* oder *maḫâṣu* abzuleiten. Das Wahrscheinlichste ist aber dem Zusammenhange nach doch *andaqut*, also: „ in den Schutz der Götter usw. stürze[1] ich d. h. flüchte ich". — In der vorletzten Z. 8 des Lajardschen Reliefs ist sicher nicht mit Ebeling *ilâni-jà* zu lesen, da ja hinter dem anscheinenden *Mu* noch das Pluralzeichen *Meš* steht. Vielmehr wird das *Mu* Lajards aus *En* verlesen sein, also *ilâni bêlê* vorliegen, möglicherweise noch mit *[-ja]* oder *[-ni]* dahinter, das noch auf der an dieser Stelle beschädigten Bildseite des Reliefs gestanden haben könnte. In dem Sayceschen Texte in B&OR III 18 wird daher, soweit auf diese in gewohnt liederlicher Weise[2] angefertigte Textveröffentlichung überhaupt einiger Verlass ist, die entsprechende Gruppe *En. Me* ebenfalls als *bêlê* zu fassen sein. Und ebenso wird an der entsprechenden Stelle des Assurtextes einfach *bêli-[ja]* zu ergänzen sein.

Wie für den Schluss dieser feststehenden Beschwörung hätte Ebeling aber auch für ihren Anfang durch Vergleichung mit den Frankschen Beschwörungsreliefs noch allerlei zur richtigeren Lesung gewinnen können, wenn er ausserdem noch die unmittelbare Duplikatstelle KTAR Nr. 88 Fragm. 4 Rücks.(?), linke Kol. Z. 14 ff. (S. 156 unten), sowie den Textanfang des Reliefs G (aus dem Louvre) bei Frank (S. 91 und Tafel IV unten) herangezogen hätte.

KTAR Nr. 88 a. a. O. lehrt, dass die Anfangszeile dieser Beschwörung hier wie in dem Lajardschen (und Sayceschen) Texte zu lesen ist: *[ša ma]-al-di irši-jà it-ti-qu* bezw. *ša mal[3]-di irši-jà ittiqu* „Was den Bereich (od. ä.) meines Lagers durchschreitet". So, und zwar ganz phonetisch *ša ma-al-di ir-ši-j[a it-ti-qu]*, ist nun aber auch der Anfang der Beschwörung auf dem Relief G, abweichend von der Umschrift bei Frank S. 91, zu lesen, wie die Abbildung auf Taf. IV noch deutlich erkennen lässt. Somit trug auch dieses Amulett die gleiche Beschwörung als Aufschrift. — Was das Wort *maldu* betrifft, so ist es sicher dasselbe Wort, das in der Verbindung *mal-di nâri* an der Stelle Sanh. VI 38 vorliegt, die demnach auch nicht etwa mit Meissner-Rost, Bauinschr. Sanh. S. 50 Anm. 5 willkürlich in *šid-di nâri* geändert werden darf. *maldu* wird mit Delitzsch, HWB 429a auf *mašdu* zurückzuführen und mit dems. AL[5] Glossar S. 169b[1] als „Strich" (Uferstrich) zu erklären sein. Dazu dann wohl auch ferner mit Delitzsch HWB a. a. O. *mišdu* in *mi-šid nabali* Asarh. III 26[2]. — Für *ú-šag-ra-ra-an-ni* „mich hat davonlaufen lassen" in der zweiten Zeile der Beschwörung bietet der Saycesche Text, falls Verlass darauf ist, eine kontrahierte Form *ú-ša-ga-ra-ni*, während der Lajardsche Text ideographisch schreibt, wahrscheinlich mit dem doppelten Zeichen *Kil*, das ja (mit der Lesung *gur*, *gur-gur*) als Ideogramm für *garâru* bekannt ist. — Die in der dritten Zeile der Beschwörung vorliegende, auch sonst ja häufiger begegnende, durchweg *šunâte mašdâte* gelesene Gruppe ist vielmehr *šunâte bardâte* zu lesen, wie der in seinem Gesamtumfange wohl noch unveröffentlichte, von mir seiner Zeit abgeschriebene Text Rm. 2, 160[3] beweist; daselbst Rs. Z. 7: *[ba-a]r[4]-da šunâte-ja lum-mu-na it-t[a-tu-u-a]*. Nichts mit *maldu (mašdu)* und *mašâdu* zu tun hat auch das Adjektiv *mašdû*, das u. a. an der bekannten Stelle Enuma eliš IV 137 vorliegt, wo es beim Kampfe Marduks gegen Tiâmat heisst: *iḫ-pi-ši-ma ki-ma nu-nu maš-di-e a-na šinê-šu* „er spaltete (hälftete)[5] sie wie einen „verschlossenen Fisch" in zwei Teile (Hälften)". Dieses *mašdû*, das Delitzsch, HWB 429a ebenfalls von *mašâdu* ableiten wollte, ist vielmehr wohl sicher ein sumerisches Lehnwort aus *maš-dà* mit der Bedeutung „verschlossen". Vgl. dazu 79-7-8, 31 (CT XVIII 33) Z. 7: *maš-dà-a* = *maš-d[u-u]* und = *e-de-l[u]*, wonach auch Meissner SAI 1117f. zu ergänzen bezw. zu verbessern ist. Ferner *maš-da* = *maš-du-ú* „Türpflock, Türhalter" od. ä., syn. *nîru* (Ḫarra-ḫubullum V 14; Meissner, Assyriol. Forsch. I 27. 65). *nûnu mašdû* „verschlossener Fisch" bedeutet demnach wohl die „Muschel", mit deren

[1] Vgl. zu diesem starken Ausdruck das *ušagraranni* „mich hat davonlaufen lassen" am Anfang der Beschwörung.

[2] Vgl. hierzu auch meine Bemerkung zu der Arbeitsweise des Verfassers des berüchtigten „Times"-Artikels vom 22. Dez. 1914, A. H. Sayce, in ZA XXX 229 Anm. 2; sowie Bezold, D. Entwickl. der semit. Philologie im Deutsch. Reich (Akad. Rede 1916) S. 19 und Anm. 50.

[3] Also nicht etwa mit Frank *šid-di*, wie denn auch bei Lajard das betreffende Zeichen ganz deutlich das Zeichen *Mal*, nicht *Šid*, ist.

[1] In der Autographie Delitzschs AL[5] S. 75 Z. 38 fehlt durch Versehen der letzte senkrechte Keil des Zeichens *Mal*.

[2] [Sollte hiernach auch mi-iš-ḫi in Dar. 9, 6, 8 als *mišdi* = „Strich" des Šamaš zu fassen sein? Nbn. 643, 5 würde zur Not ebenfalls *mišdi* in dieser Bedeutung passen. Dann wäre zu erwägen, ob die Wurzel mit *ṭ* anzusetzen sein würde. Andererseits könnte man daran denken, das von Delitzsch mit *išdu* zusammengebrachte אשדות, welches besser dem Sinne nach entspricht, hier als verwandt heranzuziehen; dann wäre das *d* durch das Hebräische gedeckt. F. E. P.]

[3] Jetzt vermutlich nicht zugänglich, sondern aus gewissen Gründen „deposited in the Museums cellars" (vgl. dazu PSBA 1916, 107 Anm. 10).

[4] Das *Ri* des Zeichens *Ar* ist noch erhalten und die Spuren passen zu *ba-ar*.

[5] *ḫipû* hier wohl geradezu in dem technischen mathematischen Sinne „halbieren", über den ich OLZ 1916, 322 gehandelt habe; vgl. auch Ungnad, ebd. 364 Anm.

gesprengten beiden Schalen die in zwei Hälften gespaltene Tiâmat verglichen wird.

Zu Berliner Amarnatexten.

Von Otto Schroeder.

In seiner Besprechung von Knudtzons Bearbeitung der Amarnatexte hat Herr Professor Ungnad auf einige Abweichungen zwischen Knudtzons und meinen Lesungen aufmerksam gemacht. Ich bin für derartige Hinweise sehr dankbar, da sie Veranlassung zu erneuter Prüfung der betr. Stelle bieten. Das Ergebnis der Nachprüfung der in OLZ Juni 1916 angeführten Stellen lege ich hier vor.

Kn 6, 12 nicht *kar*, sondern wie bei mir (VAS XI 3) *ig*.

Kn 8, 22 beginnt mit einer sehr zerkratzten Stelle; das fragliche Stück sieht ungefähr so aus wie bei mir (Nr. 5) angegeben.

Kn 11, Rs. 6 scheint mir doch nur *šú* dazustehen, die Stelle ist allerdings recht zerkratzt.

Kn 20, 25 sicher *be-el-ti be-li-[e-ti]*; vom *li* ist sogar mehr zu sehen als in meiner Autographie (Nr. 9) angegeben.

Kn 27, 40 bei mir fälschlich *rab*; das Zeichen wirkt fast wie *GAL*, weil in dem breiten Kopf der Senkrechten der obere der beiden hinteren Wagerechten völlig verschwindet; bei Kn richtig *mâr*.

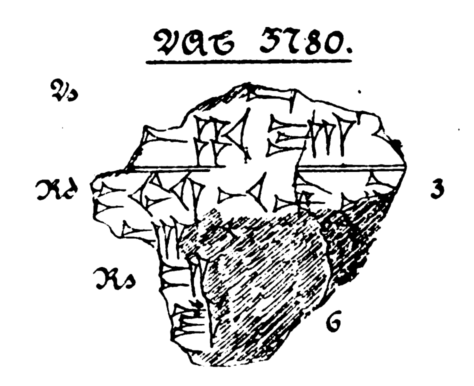
Kn 33, 27. Das am Anfang zu sehende „*la*" ist der Rest von *ù*; die Bruchlinie verläuft unmittelbar vor dem „*la*".

Kn 38, 20 *la-a e-pu-uš*. Das in meiner Autographie stehende zweite *e* ist zu tilgen.

Kn 56, 11 folgt, wie meine Autographie zeigt, auf *šú* nichts weiter. — 13 hat Kn richtig noch am Zeilenschluss *ku*. — 14 bei mir richtig.

Ausser diesen Kollationen habe ich noch das Auftauchen zweier neuer Bruchstücke von Amarnatafeln anzuzeigen. Gelegentlich der diesjährigen Revision der Tontafelsammlung der Berliner Vorderasiatischen Abteilung wurde Herr Prof. Weber auf VAT 3780 und 3781 aufmerksam, die das Inventar richtig als Amarnatexte bucht; er hatte die Freundlichkeit, mir die Bruchstücke zu übermitteln. Von VAT 3780 füge ich hier eine Kopie bei; dieses Stück gehört in die Mitte des unteren Randes einer Tafel von hellschokoladenfarbenem Ton; es ist 11 mm hoch $31^1/_2$ mm breit und bis zu 18 mm dick. Die Schrift ähnelt dem in den Tafeln von Gebal üblichen Duktus und ist etwa 4 mm hoch. In Zeile 3 ist natürlich *[am-m]i-nim be-li-ni* . . . . .] zu ergänzen.

Das zweite Stück VAT 3781 hat rote Farbe, ist aber leider nahezu unleserlich. Einigermassen mit Sicherheit liest man in einer der



Schlusszeilen die Verbalform *ji-eš-mi*. Ein näheres Eingehen ist im Moment noch nicht möglich,

Kaspisches: Šumalija.

Von G. Hüsing.

Zu den kaspischen Gottheiten, die in letzter Zeit als arisch in Anspruch genommen worden sind, gehört auch *Šimalija*, die Herrin der glänzenden Berge; man sieht in dem Namen eine Spiegelung der ursprünglichen Form des Namens *Himālaja* Das wird dann so gemacht: *Himālaja* geht auf **Ghimālaja* zurück, dessen *gh* auf dem Wege über *zh* (so wegen des iran. *z*) zu *h* wurde. Ein *Ž(h)imalāja*, das in Wahrheit vielleicht „*Žimālaja*" gesprochen worden wäre, vielleicht auch eine Form *Žimālija*, hätte in Keilschrift wohl wirklich kaum anders geschrieben werden können, als der Name der kaspischen Göttin; es sind also Unterlagen genug vorhanden, dass man solche Aufstellung nicht als blossen Scherz ablehnen kann.

Indessen, es ist unbeweisbar und wohl auch ganz unwahrscheinlich, dass die Sprache der Inder, um die es sich ja allein handeln könnte[1], in der in Frage kommenden Zeit (nach 1700 v. Chr.), an Stelle des idg. *gh* noch kein *h* gehabt hätte. Die voraus zusetzende Sprachform ist die des Rgweda, der Name würde also *Himālaja* lauten[2], und auf der anderen Seite ist die Form *Šumalija* (mit *u*!) selbstverständlich die ältere und ursprünglichere. Dass man aber ein gehörtes *hima* durch *šuma* wieder gegeben hätte, darf von vornherein als ausgeschlossen gelten. Zudem würde man von Anfang an denn doch fordern können, dass wenigstens eine dieser Gleichungen, wenn auch nicht bewiesen, so doch wirklich

[1] Nicht um eine Gemeinsprache konstruierter „Indo-Iranier vor der Trennung", da letztere schon in Europa erfolgt sein muss.

[2] Das bedeutet „Schnee-Heim" oder „Wintersheim" und ist der Form nach Maskulinum und wenig geeignet als Name einer Göttin.

wahrscheinlich gemacht werden könnte. Bisher aber kann man wohl nur sagen, dass die sonst angeführten Beispiele (z. B. *Sûrja, Marut*), wenn überhaupt eine Entlehnung oder sonst eine engere Beziehung vorliegt, eher für die Ursprünglichkeit der kaspischen Namen sprechen. Dass aber umgekehrt die Inder aus *Šumalija* ein *Himâlaja* gemacht hätten, ist wohl noch um einige Grade unwahrscheinlicher. Dagegen habe ich mich mehr und mehr überzeugt, dass sehr viel dafür spricht, dass die drawidischen Gestalten der Göttin *Kali* und des *Hanuman* auch den Kaspiern bekannt waren, vielleicht sogar unter ganz gleichen Namen, und, dass der „drawidische" oder überhaupt der nicht-arisch-indische Wortschatz seine engen Beziehungen zu den Kaukasussprachen hat, glaube ich Memnon IV. S. 40 schon so ziemlich erwiesen zu haben: ich meine, die ausgewählten 18 Beispiele könnten kaum schlagender sein.

Unter diesen Umständen ist wohl folgende Erwägung nicht zu verwerfen:

Wie wäre es, wenn der Name *Šumalia* ihre Trägerin als die „Herrin der glänzenden Berge" bezeichnete und die Babylonier uns die Uebersetzung[1] des Namens überliefert hätten? Natürlich müssten wir dann die babylonische Uebersetzung erst wieder in kaspische Sprachform umdenken, müssten dabei von vornherein auf einen Ausdruck für „Herrin" verzichten, weil der Name offenbar nicht 3 teilig ist, und uns vielmehr auf eine Art Adjektivum „glanzberg(-isch)" gefasst machen, und darin wäre *mali* = Berg, da es im Kaukasischen wie im Drawidischen diese Bedeutung hat. Also würde „Glanz" in dem *šu* zu suchen sein, wofür sich anführen liesse, dass die Sprachen des Kaukasus ein Adjektiv *ša-la ši-la* kennen, das Erckert mit „hell" übersetzt. Die Möglichkeit und wohl auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit scheinen mir also gegeben, nur würde ich meinen, dass der Name kaspisch dann *Šu-mali-aš* gelautet haben werde; der sexus wird ja nicht unterschieden, und die persönliche Singular-Endung wird beim „Adjektive" bei einer Göttin nicht anders gelautet haben als bei einem Gott, d. h. wie *Šu-ri-aš*, so auch *Šu-mali-aš*, — das *šu* wird wohl in beiden das gleiche sein, wenn *Šuriaš* = *Samas* gesetzt wird! Es sieht also wirklich so aus, als ob „*šu*" = Glanz und „*mali*" = „Berg" wäre. Letzteres scheint freilich wieder dem kaspischen Glossare zu widersprechen, nach dem *mali* = *ami[-lu?]* wäre, der Reihenfolge nach wohl kaum anders zu deuten denn als *amelu* (= „Mann" oder = Beamter?). Aber es fällt wohl nicht minder auf, dass die Rassamsche Königsliste angibt: *Me-li* an *Ši-bar-ru* = *Amêl* an *Ši-i-ma-li-ia*, denn *mli* soll ja = *ar[-du* oder *ar-da-tum?]* sein nach dem Glossare, das *amelu* vielmehr ein *mali* übersetzen lässt! Nun ist aber ein „*Meli-Šipar*" — Zeichen *bar* ist als *par* zu lesen — wohl nur eine andere Form von *Meli-Šipak*, und beide Namen klingen durchaus südelamisch; *Šumalija* wäre also die kaspische Entsprechung des südelamischen *Šipak* (vgl. *sipak-irra* in Mal Amir), der in der Königsliste wieder = *Marduk* gesetzt wird. Nun ist aber Marduk ein Gott, Šumalija eine Göttin? Und ihr Gatte ist offenbar *Šukamu-na*, der wieder mit „Nerigal-Nusku" gleich gesetzt wird, also auch nicht mit Marduk. Also kämen wir auch mit der Annahme nicht vorwärts, dass es etwa eine männliche Gottheit „Šumalijaš" gegeben hätte. Und weiter sagt die Königsliste: *Meli* an *Šumu* = *Amêl* an *Šukamuna;* auch hier wird es nicht anders gehn: *Šumu* wäre ein südelamischer Gott, dem kaspisch der Gott *Šukamuna* entspricht, und die Gattin des Šumu wäre die sonst unbekannte Göttin *Šiparru*, d. h. doch wohl, die Gottheit *Šipak* wäre eine Göttin? Sipak ist ja aber = Marduk, also sind *Šipak* und *Šipar* (vgl. *lipak* und *lipar*!) doch zu trennen?

Ich denke es mir so, dass die Kaspier das Ideogramm *AMELI* in der Lesung *MELI* übernommen haben werden, und dass dadurch die Verwirrung entstand. Namen wie *Amel-Marduk*, *Abd-Aštart* usw. gibt es im Kaspischen nicht, die Namen bilden Sätze, der scheinbare Nominativ oder Konstruktus ist vielmehr Objekt eines gekürzten Satzes. Namen wie *Nâbû-kudurri-ọṣṣor* scheinen Uebersetzung aus dem Kaspischen (bezw. Elamischen) zu sein — semitisch sind sie nicht. Da aber im Kaspischen die Stellung der Wörter im Satze zum Teile von der semitischen abweicht, konnte man sich gekürzte Sätze natürlich nicht mehr erklären, als man sich bemühte, aus den Namen Glossare zu gewinnen. Also nahm man bei Namen obiger Art Genetiv-Verbindungen an, um so leichter, als man deren kaspische Form schwerlich verstanden hat; so entstanden die Uebersetzungen der Königsliste, und aus ihnen flossen die Glossare, deren Angaben daher nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen sind. Was *meli* heisst, wissen wir in Wahrheit nicht, das einmal, im Glossare, überlieferte *mali* ist mit Unrecht mit *meli* zusammen geworfen worden, das man als *amelu* oder *ardu* auffasste.

Der Weg ist also frei, und wir stehen vielmehr vor der Frage, ob es neben *mali* auch ein* *mari*[1] in gleicher Bedeutung in anderer

[1] *Šumalija bêlit šadâni ellûti, ašibat rišêti, kabisat quppati* in der Urkunde über die Belehnung Lakti-Šipaks durch Nabukudrossar I (Kol. II 46).

[1] Vgl. *miri-jaš*, das das Glossar mit *ir-ṣi-tum* (Erde) übersetzt, was offenbar einer Genetivkonstruktion — wie

nordelamischer Mundart gegeben hat, das zugleich eine Nebenform *mara* hatte. Letzteres entspricht ja südelamischem *muru* (= Erde, Welt), und zwischen beiden vermittelt ein *maru*. Dem südelamischen *Kuri* (auch *Kuru?*) entspricht nordelamisch ein *Kari*, (kasp. *Kali?*), daneben aber auch ein *Kara* (*? Kara-in-taš*, *Karï-in-taš*). Wenn im Akkadischen *KUR* gleich Land oder Berg ist, könnte dann nordelamisches *maru* (kaspisch* *mala*) = Erde oder Berg bedeutet und eine Nebenform *mali* gehabt haben?

Indessen, unser Ansatz *mali* = „Berg" ist von dieser Frage ganz unabhängig. Nur möchte man meinen, dass dieses Wort *mali* dann öfter in den geographischen Namen des kaspischen Gebietes vorkommen müsste. Nun findet sich aber öfter das Wort *har*, das im Hebräischen ebenso enthalten ist wie im Awesta (*hara*), und das wohl auch nur ein kaspisches Wort sein kann. Vermutlich bedeutete es den einzelnen Berg, während *mali* mehr „Gebirge" sein wird. Das letztere kann gar wohl deshalb selten vorkommen, weil der Assyrer ja sein Determinativ[1] *šadû* brauchte; ich glaube, es wird wohl z. B. in ***Am-mali*** (bei Assurnasirpal, Annal. Kol. II 54) enthalten sein, das östlich des Turnad als Festung des Araštua genannt wird, und in *Ara-male* (Monolith Sulmanasars III. Kol. II 56) in der Nachbarschaft des Wansees. Vielleicht wäre auch *Mallâu* (Annalen Sarrukins 112) noch dazu zu stellen, in der Nachbarschaft des Urmiasees.

Auf alle Fälle wird es sich empfehlen, die beiden obigen kaspischen Vokabeln im Auge zu behalten, wenn auch zunächst nur als hypothetische. Da statt *Šurijaš* auch *Surijaš* geschrieben wird, der Gott *Šumu* uns aber auch im Stadtnamen — ursprünglich Personennamen? —*Sumu-un-tunaš* begegnet, so wäre statt (oder neben) *šu* vielleicht ein *su* = „Glanz" anzusetzen, und wenn man sich nach einer indischen Spiegelung von „Šumalija" umsetzen will, wäre sie vielleicht eher in *Sumeru* zu suchen als in *Himâlaja*; das Wort *meru* = Berg ist ja nicht arisch, und so braucht auch das *Su* in *Su-Meru* nicht arischer Herkunft zu sein. Ein *Kôh-i-nûr* aber ist auch der Su-Meru. „Berg" heisst im Dido *mali*, Kaitach *male*, Buduch *meal* Cečenisch *mara*, Awarisch *meër*, Arči *mul*, aber auch Tamil *malei*, Malajâlma *mala*, Karnâtaka *male*, Malabarisch *malei*, *meru*, bei den Irulern *mele*. Besteht also hier ein west-östlicher Zusammenhang, dann ist es wohl fast unabweisbar, dass es im Kaspischen ein Wort *mali* (oder ähnlich) = „Berg" gegeben haben wird.

---

etwa „*janzı miri-jaš*" — entnommen ist: zusammen gehört darin natürlich *janzi* und *jaš*.

[1] Beziehungsweise Ideogramm.

Eine Scene in Damaskus.

Von S. Krauss.

Im מדרש הגדול, dessen einzelne Teile nach und nach von Dr. D. Hoffmann in Berlin herausgegeben werden, befindet sich (zu Exod. 2, 16, ed. Seite 17) eine grössere Erzählung, die sonst in der weitschichtigen Midrašliteratur, in der dieselben Dinge und Geschichten öfters zu wiederkehren pflegen, nicht auffindbar ist. Die Erzählung ist uns also ganz neu durch diesen Midraš vermittelt worden. Der Herausgeber selbst hat sie in einer deutschen Bearbeitung[1] eine „anmutige Aggada" genannt; mir[2] aber scheint sie mehr als anmutig zu sein, sie birgt ein Stück Kulturgeschichte. Nachstehend gebe ich einen kurzen Auszug des Inhalts.

Anknüpfend an die Geschichte Jethros, der nach der Bibel wohl nur „Priester Midjans" war, nach der rabbinischen Ausmalung jedoch alle Götzenkulte durchgemacht hatte, um sie hernach zu verwerfen, wird erzählt: Rabbi Pinehas[3] sagte: Es trug sich zu in Damaskus[4], dass dort ein Götzentempel (בית צלם) war, der von einem Priester[5], namens אבא גוליש, durch Jahr und Tag bedient wurde. In Not (d. i. wohl in eine Krankheit) geraten, schrie der Priester umsonst zu seinem Götzen, wohingegen der Gott der Welt ihn erhörte und gesund werden liess. Da „stahl er sich von dort weg", ging nach Tiberias, bekehrte sich zum Judentume und wurde in der Gemeinde ein Vorsteher der Armen. Doch seine an Diebstahl gewöhnten Hände vergriffen sich auch hier am heiligen Gute, worauf nun ihm erst das eine, dann auch das andere Auge erblindet. Von seinen ehemaligen Landsleuten, die nach Tiberias gekommen waren, ob dieses, wie sie sagten, ihm mit Recht widerfahrenen Missgeschickes verspottet, lässt er sich von seinem Weibe nach Damaskus führen, wo er, unter Zurufen an seinen Namen[6], erst recht verspottet wird: Du glaubtest den Götzen zu verspotten, nun spottet auch er deiner. Er aber

---

[1] In der in Berlin erscheinenden Ztschr. Jeschurun II, 551.

[2] Eine vorläufige Notiz schrieb ich in dieselbe Ztschr. III, 127 f.

[3] Pinehas b. Ḥama, wie er unten, auch mit dem Epitheton „ha-Kohen", genannt wird, gehört wohl ins Ende des 4. Jahrh. nach Chr., s. über ihn Bacher, Ag. der pal. Am. III, 310 ff. Für unsere Sache dürfte ein Satz dieses Rabbi in Betracht kommen, in welchem er sich über den viel verschlingenden Altar zu Jerusalem ziemlich abfällig äussert (Bacher das. S. 323 mit Parallelen, darunter auch Hinweis auf Hieronymus).

[4] דמשקיא geschrieben. Sonst דמשק und auch דורמסקין (Neubauer, Géogr. du Talmud 296).

[5] Hier und w. unten mit dem verächtlich klingenden כומר „Pfaffe" ausgedrückt.

[6] Einmal מרינו אבא גליש. Vgl. Syr. מרי, מריא = Herr.

lächelt überlegen, lässt die Einwohner in grossen Scharen in den Götzentempel und sogar auf dessen Dach gehen und gibt vor, er wolle sich mit dem Götzen versöhnen. Er lässt sich von seiner Frau auf eine ihm wohlbekannte Säule stellen, von wo er nun das versammelte Volk wie folgt anspricht: Damaskener! Solange ich „Pfaffe“ und Diener dieses Götzen war, habe ich die bei mir niedergelegten Weihgeschenke veruntreut, und ich konnte es tun, da doch dieser Götze weder sieht noch hört, nun aber habe ich es mit Dem zu tun, dessen Augen über den Erdball walten und dem Nichts verhohlen bleibt; mein Diebstahl kostete mich das Augenlicht! Rabbi Pineḥas, der Priester, Ḥamas Sohn, desgleichen R. Abbun sagte im Namen unserer Lehrer[1], noch bevor er von der Säule hinunterging, gab ihm Gott sein Augenlicht in weit grösserem Masse zurück, auf dass sein Name in der Welt geheiligt werde. Und richtig wandten sich dadurch Tausende und Zehntausende dem Judentum zu.

Aus dieser legendenhaften Erzählung ergeben sich mir nichtsdestoweniger drei sichere und, wie mir scheint, recht interessante Tatsachen: 1. Anschluss der Heiden an das Judentum, eine Erscheinung, wie sie gerade in dieser Zeit auch in Antiochien wahrzunehmen ist (Graetz IV[4] 355); 2. Götzentempel in Damaskus, wie natürlich, da doch diese grosse Stadt völlig hellenisiert war und eine Menge griechischer Kulte trieb Schürer II[4] 37), was aber für uns hinter der Tatsache zurücktritt, dass wahrscheinlich auch noch die einheimischen Götter geblieben sind, von denen unser Midraš in erster Reihe zu sprechen scheint; 3. der Name אבא גוליש (einmal א' גליש geschrieben), der gewiss nicht erfunden ist.

Da der „grosse“ Midraš aus Jemen stammt und wohl einen arabisch sprechenden Juden zum Kopisten hatte, so nehme ich an, dass er infolge eines Hörfehlers ein ג schrieb, wo er hätte ע (mit Punkt)oder ע schreiben sollen. Gemeint ist wohl der Name עיליש, dessen ע als ע aufgefasst wurde, was ja schliesslich kein Fehler ist.

Der Name עיליש ist uns bekannt als Name mehrerer Amoräer aus Babylonien[2]. Namentlich ist עיליש in b. Gittin 45 a der Held einer ganz netten Geschichte, aus der man nebenbei ersieht, dass wir uns in arabischen Gegenden befinden, denn die Leute, die, wie dort berichtet wird, die Töchter des R. Naḥman gefangen setzen, sind am besten als streifende Beduinenhorde zu denken. In עדי גוברין „ʿAdi ist unser Ehemann“ (das.) ist das deutlich ausgesprochen: d. i. der Beduinenhäuptling, der zufällig ʿAdi hiess (vgl. b. A. Zara 33 a)[1]; Rašis anders lautende Erklärung erscheint mir gezwungen.

Was das alles mit dem Namen des Priesters zu Damaskus zu tun hat? Weil gerade bei einem Priester eines heidnischen Tempels anzunehmen ist, dass er einen Namen trug, der in der betreffenden Gegend von alters her landesüblich war. Nun ist aber עיליש mit palm. עלישא (Chabot JA IX, 12, S. 71)[2] zu verbinden; vgl. noch ebenfalls palm. עלהישא = אלהישא? Proceed. Soc. Bibl. Arch. XXI (1899) 171, Ἀλέσαθος Waddington 2042. 2047, das Nöldeke (ZDMG XLII, 474) mit nabat. עלשת zusammenstellt; zugleich vergleicht Nöldeke Ἄλεσος, Ἀλαῖσος Wadd. 2269. 2413 e, ZDMG XXXV, 742, عَلَسْ Ibn Doraid 169. Lidzbarski (Hb. d. nordsem. Epigr. I, 342) verzeichnet עלשי und אלשי als punisch, desgleichen das fem. עלשת. Ueber die Bedeutung der Vokabel wage ich mich nicht zu äussern; genug an dem, dass der Name sehr verbreitet gewesen zu sein scheint. Er scheint arabisch zu sein, und in einem gewissen Betracht gehörte ja Damaskus zu Arabien[3].

Unser damaskenischer Priester führt den Titel אבא. Auch das ist von Wichtigkeit. Wir sind ja an diesen Titel aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur gewöhnt. Büchler[4] mag nun recht haben, dass dieser Titel bei den Juden jenen beigelegt wurde, die zu dem jerusalemischen Tempel in irgend einem Verhältnis standen. Auch für die Hierarchie der christlichen Kirche hat diese Frage einige Bedeutung, denn hier ist der Begriff „Vater“ (vgl. schon Matth. XXIII, 9) über alle Zeiten und Sprachen hindurch recht bedeutsam geworden (vgl. papa = Papst, Abbé, Pope und dgl.). Vollends im Syrischen ist „ʾAbba“ ein ganz gewöhnlicher kirchlicher Titel[5]. Das ist uns wiederum wichtig, denn wir suchen den semitischen und speziell den syrischen Sprachgebrauch. Wir finden auch im Talmud und Midraš mehrere Personen, die in heidnisch-

---

[1] רבותינו autoritative Lehrer.

[2] Siehe in Juhasin ed. London S. 176.

---

[1] Diese Stelle meint auch Steinschneider, Polem. u. apologet. Lit. S. 253, ohne sie richtig angeführt zu haben. Für unseren Amoräer עילש hat er schon, allerdings unter Fragezeichen, die Gleichung mit arab. عليس (das. 262). S. jetzt ZDMG 70, 337.

[2] Angeführt von H. P. Chajes, Beitr. zur nordsem. Onomatologie S. 35 (Sitzungsber. Akad. Wien, phil. hist. Kl., 1900).

[3] Damaskus bei den Alten als arabische Stadt s. bei Winer, Bibl. Rwb. I[3] 244.

[4] Priester u. Cultus, Wien 1894, S. 32 f. Büchlers Aufstellungen sind von mir bestritten worden in JQR VIII, 666 f.

[5] Ich greife aus dem Buche von J. Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904, aus einer einzigen Note (S. 319, A. 4) ein halbes Dutzend solcher Namen heraus.

syrischen oder heidnisch-phönizischen Gegenden lebten und dabei den Titel אבא führten; so z. B. 'Abba Judan aus Sidon (T. 'Ohol. XVIII, 7), der viell. identisch ist mit dem in der Sage verherrlichten 'Abba Judan (j. Horaj. 48 a)[1], der insofern hierher gehört, als auch er mit gespendeten Geldern zu tun hatte; im Verfolge des Berichtes (j. das.) wird von einer Kollekte im Lehrhause von **Tiberias** erzählt, wie auch unser Held 'Abba 'Iliš hernach Verwalter von Geldern in Tiberias geworden ist.

Zu bedauern ist, dass über den Charakter des Götzenhauses zu Damaskus in unserer Quelle nichts verlautet. Gern hätten wir den Namen der Gottheit vernommen, deren Priester so interessante Wandlungen durchgemacht haben soll. Nur vermutungsweise haben wir bereits ausgesprochen, dass es sich wahrscheinlich um eine einheimische Gottheit handelt. Die *πάτριοι θεοί* Syriens[2] waren recht zahlreich, und wir vermögen aus dem vagen צלם auch nur annähernd nicht anzugeben, was das für eine Gottheit war. Nach Cant. Rabba zu 1, 6 (und Parallelstellen) hat es (im 3. Jahrh.) 365 heidnische Tempel in Damaskus gegeben.

Hingegen ist das Gotteshaus selbst in einer Weise geschildert, dass wir uns von ihm doch eine Vorstellung machen können. Es war jedenfalls gross, da es viele Leute fassen konnte; es hatte ein plattes Dach, da doch der Erzähler die Leute auch auf dem Dache stehen lässt; es war mit Säulen geschmückt, wie es eben zur syrisch-hellenistischen Bauart gehört[3]. Es besass viel Weihgeschenke, die hier mit dem etwas sonderbaren Worte פקדונות bezeichnet werden; aber trotzdem es heisst מפקידין אצלי „sie gaben mir aufzubewahren“, ist der Sinn natürlich der, dass man sie dem Tempel gab, nur gingen sie durch die Hände unseres Mannes, der sie verschwinden liess. Auffallend ist, dass von anderen Priestern an diesem gewiss beträchtlichen Heiligtum nicht gesprochen wird.

Endlich dürfte unser Midraš auch der Beachtung der christlichen Theologen würdig sein. In demselben Damaskus, in welchem die Bekehrung des Apostels Paulus vor sich gegangen, ringt sich auch unser treuloser Götzenpriester zur besseren Religionserkenntnis durch, diesmal, nach dem Charakter der Quelle, zum Judentum[4]. Sollte in der „Luft“ der Stadt Damaskus etwas Besonderes liegen, was bei tief angelegten Naturen heftige Erschütterungen bewirken kann? Andere mögen auf die Frage antworten.

Besprechungen.

Woermann, Karl: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 2. neubearb. und verm. Aufl. Bd. I: Die Kunst der Urzeit. Die alte Kunst Aegyptens, Westasiens und der Mittelmeerländer. (XVI, 558 S. m. 548 Abb., 11 farb. u. 71 schwarzen Tafeln. Geb. M. 14 —; Bd. II: Die Kunst der Naturvölker und der übrigen nichtchristlichen Kulturvölker, einschliesslich der Kunst des Islam. (XVI, 492 S. m. 362 Abb., 8 farb. und 54 schwarzen Tafeln.) Lex. 8°. Leipzig, Bibliogr. Institut 1915. Geb. M. 13 —. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Der hochverdiente frühere Leiter der Dresdener Gemäldegalerie hat vor 15 Jahren seine „Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker“ zum ersten Male hinausgesandt und uns damit eine Kunstgeschichte geschenkt, die den beiden meist verbreiteten von Lübke und Springer in manchen Punkten sehr ähnlich war, in anderen sich aber auch wesentlich von ihnen unterschied. Die neueren Auflagen jener beiden Handbücher hatten ihre ursprüngliche Einheitlichkeit infolge ihrer von mehreren Gelehrten vorgenommenen Neubearbeitungen eingebüsst, jeder Band war das selbständige Werk eines anerkannten Spezialisten geworden, und der Zusammenhang der einzelnen blieb mehr und mehr auf Aeusserlichkeiten beschränkt. Mit dieser Arbeitsteilung war nur der natürlichen Entwicklung Rechnung getragen worden, denn die Ausdehnung der Kunstwissenschaft über die entferntesten Kulturen und ihre Vertiefung auf allen Gebieten liess es unmöglich erscheinen, dass noch einmal wie früher ein Mann die ganze ungeheure Materie umfasste und zur Darstellung brachte. Und nun hatte sich doch wieder einer an die gewaltige Aufgabe herangewagt, eine Kunstgeschichte aller Zeiten und Völker zu schreiben!

Woermann war wie wenige andere dazu berufen, ein solches Werk zu schaffen. Seine Vorliebe hatte ihn immer zum Studium der antiken Malerei gezogen, auf diesem Gebiet hat er seine schönsten Arbeiten veröffentlicht; sein Amt als Direktor der Dresdner Gemäldegalerie hielt ihn in dauernder, inniger Verbindung mit der Malerei des frühesten Mittelalters sogut wie unserer Tage, die reichen Sammlungen im Albertinum und im ethnographischen Museum standen ihm jederzeit zur Verfügung, und grosse

---

[1] Mehr über ihn siehe in meinem Artikel in JQR XVII, 375. Ein אבא צידוני kommt in Midraš Samuel p. 57a ed. B. und an Parallelstellen vor.

[2] Ich verweise der Kürze halber auf Stark, Gaza u. die philist. Küste, S. 573 f.

[3] Darüber s. jetzt in dem Prachtwerke Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea, Lpz. 1916, S. 158 f.

[4] Des Mannes Gefühlsleben wird in einigen trefflichen Zügen vorgeführt; er betet und „schreit“ (der Wortlaut wird mitgeteilt); er „stiehlt sich“ vom Götzentempel hinweg und geht zu den Juden über; hier „jagt er den frommen Werken nach“; für das Gespötte seiner ehemaligen Glaubensbrüder hat er ein mitleidiges Lächeln; seine Gott verherrlichende warme Ansprache usw. usw.

Reisen, darunter eine nach Indien und den Sundainseln, hatten ihm so viele Eindrücke vermittelt, wie sie so leicht kein zweiter unter den lebenden Kunstgelehrten hat geniessen können. Kein Wunder also, dass es ihn dazu gedrängt hat, die Anschauungen über die Kunst der verschiedenen Zeiten und Völker die er in vieljähriger Forschung erworben hatte, in einem zusammenfassenden Werke niederzulegen.

Es ist aber nur natürlich, dass in dem unendlich weiten Reiche der Kunst ihm manche Provinzen lieber und vertrauter geworden sind, als andere: die Malerei hat ihn immer und überall mehr interessiert als die Glyptik, der Klassizismus mehr als der vordere Orient. Und so sind die Kapitel über die Kunst des alten Aegyptens, Mesopotamiens, der vorgrichischen Inselkunst und Altpersiens, die die Leser dieser Zeitschrift besonders angehen, und worüber im Folgenden im besonderen berichtet wird, nicht so glücklich ausgefallen wie die anderen.

Was Woermann vor 15 Jahren geleistet, hat er in der zweiten Auflage zu erweitern und zu vertiefen gesucht, und das otium cum dignitate, das er seit einigen Jahren geniesst, ist seinem Werk sehr wohl bekommen. Schon äusserlich, denn aus dem I. Bande der 1. Auflage, der die Kunst der vor- und ausserchristlichen Völker auf 667 Seiten beschrieben und in 615 Textbildern und auf 50 Tafeln dargetan hatte, sind zwei Bände mit zusammen 1050 Seiten, 910 Textbildern und 144 Tafeln geworden, der Umfang hat sich also veranderthalbfacht. Aber auch innerlich hat sich vieles verändert, die neuesten Forschungen sind in staunenswertem Masse berücksichtigt und die Wandelungen der Anschauungen, die neue Funde dauernd hervorrufen, sorgfältig in Betracht gezogen. Leider hat Woermann aber versäumt, auch veraltete Abbildungen durch neue zu ersetzen; er lässt die schlimmen Handkopien aus längstvergangenen Tagen immer noch die künstlerischen Eindrücke vermitteln, was einfache Klischees nach Photographien doch viel besser könnten. Es geht wirklich nicht mehr an, Abbildungen wie in Bd. I, z. B. Abb. 46, 47, 52, 60, 61, 71, 72, 91, 92, 103, 105, 113, 128, 129, 131, 133, 141, 144 u. a. m. zu geben. Wieweit man ihm daraus einen Vorwurf machen darf, bleibe dahingestellt, man kann nämlich häufig die Beobachtung machen, dass Verlagsanstalten mit einem grossen Bilderfundus mit einer durch wissenschaftliche Rücksichten durchaus nicht gerechtfertigten Hartnäckigkeit auf der immer wiederholten Benutzung der vorhandenen Klischees bestehen.

Bei dieser Gelegenheit sei nebenbei darauf aufmerksam gemacht, dass etliche der Abbildungen des hier besonders behandelten Ausschnitts falsch unterschrieben sind; Abb. 53: die Statue stammt aus der 3. Dyn. Abb. 76: Kupferstatue (über Holzkern) des Prinzen Metesuphis, Sohnes Phiops' I. Abb 77: Kupferstatue (über Holzkern) des Königs Phiops I. Abb. 85: Pektoral Sesostris' III. Abb. 88: Der an zweiter Stelle genannte Ort heisst Soleb. Abb. 96: Memnonskoloss bei Medinet-habu. Abb. 104: Es ist doch der berühmte „grosse grüne Kopf"! Abb. 105: Halle des Nektanebos; unter dem Kiosk auf Philae versteht man stets das Tempelchen Trajans. Abb. 118: Köpfe des Gudea, mit Mütze und rasiert. Abb: 119: Sumerische Statuette einer Frau mit Balsamgefäss in den Händen. Abb. 120: Von einer Stele Gudeas. Abb. 144: Obelisk Salmanassars III.

Prinzipiell wäre es wünschenswert gewesen, dass jede Unterschrift unter einer Abbildung Ort, Zeit, Material und Gegenstand, sowie die Quelle, der sie entnommen ist, enthalten hätte, nur dann kann auch der Fernerstehende etwas damit anfangen.

Die darstellerische Behandlung der einzelnen Kunstgebiete ist so kurz, wie es der Rahmen des ganzen Werkes erforderte, das ja für ein grosses Publikum bestimmt ist. Immerhin hat Woermann der altägyptischen und der vorderasiatischen Kunst etwa 160 Seiten gewidmet. Wie wenig sich aber auch auf diesem Raum sagen lässt, erweist sich bei der Lektüre jedes Absatzes über ein bestimmtes Teilgebiet, und da die äusserste Ausnutzung des Raumes durch prägnanteste Fassung des zu Sagenden nicht erfolgt ist, müssen sich viele Einzelerscheinungen mit einer blossen Erwähnung begnügen. Selbst so wichtige Perioden wie die Amarnakunst sind in verschwindender Kürze abgetan, und die Illustrationen dazu geben durchaus keinen Begriff von ihrem Wesen.

Woermanns Darstellung gibt weder die ruhige Erzählung des Verlaufs der einzelnen Kunstentwicklungen unter Umgehung jeder schwierigen oder strittigen Einzelfrage, wie es in den meisten kurzgefasten Weltgeschichten der Kunst herkömmlich ist, noch entwickelt sie die jetzt moderne subjektivistische „Kritik der ägyptischen Kunst" und entsprechend der Künste der anderen Länder. Ihm löst sich die Kunstgeschichte vielmehr so stark in einen Komplex von einzelnen Problemen auf, dass er gewissermassen von der Behandlung eines Problems zu der des nächsten schreitet. dabei oft die widerstreitenden Auffassungen der Spezialforscher gegenüberstellt und schliesslich sein eigenes Urteil abgibt. Damit entfernt er sich natürlich von der Popularität, denn die leichte Lesbarkeit ist so ein wenig gefährdet, aber er gibt einen interessanten und



zu eigener Mitarbeit anreizenden Einblick in die zahllosen Probleme der Kunstgeschichte, der dem Fernerstehenden sicher gesünder ist, als die Festlegung bestimmter Anschauungen von der Auffassung und Schätzung eines Kunstwerks. Und ob dieser vielseitigen Anregung verdient Woermann für seine Leistung unsern Dank.

Böhl, Franz: Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans. (Beiträge z. Wiss. vom AT 9.) VIII, 118 S. M. 3.20; geb. M. 4.20. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. Bespr. v. Wilhelm Erbt, Neumünster.

Nicht die ersten Kapitel, die von den Kanaanäern, Hettitern, Amoritern und Hebräern handeln, verleihen der Schrift Böhls ihre Bedeutung, sondern der letzte Abschnitt: Synkretismus und Mosaismus. Aufstellungen über die Völkerschichtung Palästinas haben naturgemäss nur eine vorläufige Geltung; die Erschliessung neuer Quellen muss sie verändern. So sind denn auch jene ersten Kapitel bereits überholt. Wichtig vor allem ist in ihnen die Annahme, dass der Name Kanaan ebenso wie die Bezeichnung des hl. Landes nach den Philistern zu erklären sei.

Das letzte Kapitel bespricht grundsätzlich die Frage der Entstehung der Alttestamentlichen Religion. Böhl vergleicht sie mit der Entstehung des Christentums und des Protestantismus. Er fordert die Anerkennung der Tatsache, dass jeder Religionsstiftung „ein Vorgang zwischen der Einzelseele und ihrem Gott" zugrunde liegt. „Keine Geschichtsforschung kann diesen Vorgang zergliedern. Aber keine Geschichtsforschung, welche diesen Vorgang ignoriert, wird jemals einer geschichtlichen Erscheinung wie der Religion Israels gerecht werden. Wer die Person des Religionsstifters aus einer geschichtlichen Religion streicht, verschliesst sich den Weg zu ihrem Verständnis." Der Geschichtsforscher wird diesen Sätzen voll zustimmen müssen. Aber wenn Böhl die Tatsache überbetont, dass die Religionsstifter abseits von den Brennpunkten der Kultur gewirkt haben, wenn er für Mose daraus folgert, dass ihn „nur gebrochene Strahlen vom Babylonismus" erreichten, so übersieht er die andere Tatsache, dass die Religionsstifter im Gegensatze zu dem herrschenden System gearbeitet haben. Ebenso wie sie ihres entscheidenden Erlebnisses zum Wirken bedurften, rief sie der Widerspruch in die Bahn ihres Berufes. Ich erinnere Böhl, indem ich die von ihm gewählten Beispiele aufgreife, an Luthers Thesen, an Jesu Kampf gegen Schriftgelehrsamkeit und Pharisäer. Von Mose erzählt die Bibel, dass er Aegypten, in dem ihn die Prinzessin an Sohnesstatt angenommen, verlassen habe. Religionsstifter werden immer Protestanten sein, zu den grossen Widerspruchsgeistern der Menschheit gehören, denen sie den Fortschritt verdankt. Statt von einer „Wüstenperiode" der Alttestamentlichen Religion spricht man daher besser, wenn man wie Böhl ihre Erscheinung vom weltgeschichtlichen Standpunkte aus bewertet, von der Reformation, die Mose im Gegensatze zu den religiösen Verhältnissen seiner Umwelt (im allerweitesten Sinne des Wortes) herbeigeführt hat. Sie ist als die Schöpfung dieser besonderen Persönlichkeit mit ihrem entscheidenden inneren Erlebnis und als die nur in ihrer besonderen Umwelt mögliche Schöpfung zu würdigen.

Böhl sieht den Unterschied zwischen Kuenen und Winckler darin, dass jener rückschreitend von den Propheten aus, dieser vorschreitend vom Babylonismus, einem Synkretismus in der Art des Hellenismus, aus das Dunkel der Mosezeit zu erhellen unternommen habe. Das ist eine gerechte Einschätzung der Arbeit dieser beiden Grossen. Ich möchte noch hinzufügen: Kuenen und seine Nachfolger haben eine begriffliche Konstruktion von der Entwicklung der Religion des Alten Testaments entworfen, denen die lebendige Anschauung von dem Boden fehlte, aus Mangel an Quellen fehlen musste, auf dem sie sich abgespielt hat: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Dieser Einseitigkeit gegenüber mühte sich Winckler, dem ungeheuren, durch die Ausgrabungen gewonnenen Anschauungsstoff, den die Theologen zu verwerten sich nicht entschliessen konnten, Geltung zu verschaffen. Einseitig übersah er dabei die ihr Schauen und Erleben gestaltenden Persönlichkeiten. Aber nun darf man nicht zur These und Antithese des Werkes dieser beiden Männer die Synthese bilden.

Wir werden das Wesen des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends zu bestimmen haben nach den Anschauungen, die uns die Denkmäler liefern. Ich möchte diese Zeit als die Vorherrschaft der Polis in der Menschheit bestimmen. Um die Polis mit ihrer Gottheit, ihren festen Einrichtungen und Gebräuchen bewegt sich alles Leben: sie bestimmt ihm Himmels- und Weltbild, Kalender und Kreislauf und damit die Art und Weise, sich zu äussern. Die Stadtgemeinschaft der Polis ist in diesem Zeitalter die Form kulturhaften Zusammenlebens der Menschen. Ihm voraus geht das Zeitalter der Gens, des Stammes, der Völkerschaft, die in ihren Gottheiten die Stammeseltern verehrt (Totemismus, Ahnenkult, Verknüpfung der Geisterwelt mit Gestirnen und Sternbildern, Mythus).



Wenn wir von einer so umfassenden weltgeschichtlichen Betrachtung aus, wie Böhl sie anstrebt, die aber von Namen, wie Babylonismus, Panbabylonismus usw. absehen muss, weil sie das Wesen der Sache nicht fassen, das Alte Testament betrachten, so werden wir Moses Werk nur verstehen können, wenn er sich auf eine frische Völkerschicht stützen konnte, die, aus den Verhältnissen der Gens gekommen, geraume Zeit unter den Anregungen der Kultur der Polis stand, die aber den schwächenden Einflüssen der Bequemlichkeiten dieser Kulturstufe (Zivilisation der Polis) noch nicht erlegen war. Moses Werk konnte im Gegensatz zu den bestehenden Stadtgemeinschaften nur in der Begründung eines auserwählten Volkes bestehen, das einen festen Halt in einer auserwählten Gottheit und Verehrung hatte, in der Gründung einer das Ideal einer Polis besser verwirklichenden Politeia. Dabei musste er, wie es im Wesen einer Reformation begründet liegt, auf die Verhältnisse des überwundenen Kulturzeitalters, auf die Zustände der Gens zurückgreifen. Die Periode der sogenannten Alttestamentlichen „Bauernreligion" bringt dann die völlige Politisierung des Mosaismus, seine entschlossene Ueberführung in die Kulturstufe der Polis, einstmals als gewaltiger Fortschritt empfunden, wie es die Legende vom Tode Moses ausspricht, der das gelobte Land nur habe sehen, nicht aber betreten dürfen. Josuas Landtag in Sichem, Salomos Tempelbau in Jerusalem sind von der Legende ausgezeichnete Höhepunkte dieser Periode.

Mit dem ersten vorchristlichen Jahrtausend beginnt schliesslich im Gegensatz zur Polis das Zeitalter der Synodoi, der Genossenschaften. Hellenismus nennt man das letzte Drittel dieses Zeitraumes, in dem sich die neue geistige Haltung der Menschheit sieghaft durchgesetzt hat; die ersten zwei Drittel sind von Kämpfen um sie gegen die Polis erfüllt. Da streiten in Palästina die Propheten, im Westen Philosophen und Dichter um das Recht des Einzelwesens. Wenn jene an Mose anknüpften oder, wie Böhl sich ausdrückt, „die Wüstenperiode als das Ideal der goldenen Urzeit entschwundenen Glückes" preisen, so liegt hier wieder nur das naturgebotene Zurückgreifen der Reformatoren auf die Vergangenheit vor.

Meinhold, Hans: Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr. (Wissenschaft u. Bildung 133. Bd.) (IV, 106 S.) 8°. M. 1 —; geb. M. 1,25. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser behandelt den Stoff in folgenden 12 Abschnitten: die Anfänge — Eindringen des Stammes Juda in sein Gebiet. Von Saul bis Salomo. Von der Reichstrennung bis zur Zerstörung Jerusalems. Die Verbannung nach Babel. Der Wiederaufbau. Die jüdische Gemeinde von Esra bis zum Untergang des Perserreiches. Juden und Griechen. Geistige Strömungen. Unter römischer Herrschaft. Herodes. Von Herodes' Tod bis zum Fall von Jerusalem. Schluss — Talmud. Verhältnis des Judentums zu Christentum und Islam. Es ist eine Darstellung, der man auf Schritt und Tritt eingehendes Quellenstudium anmerkt, und die demgemäss auch ein selbständiges Urteil bietet; besonders gilt dies von der religiösen Würdigung des Judentums, die im Allgemeinen umsichtiger ist, als man sie gewöhnlich findet. An einzelnen Stellen kann ich allerdings Bedenken nicht unterdrücken. Die Entstehung des mosaischen Dekaloges (S. 20), den Individualismus und das Vergeltungsdogma (S. 23 ff.) möchte ich höher hinaufrücken, als der Verfasser tut. Die Pharisäer nach den Evangelien zu charakterisieren, auch nur teilweis, ist doch nicht angängig (S. 64). Meinhold selbst sagt S. 65: ein Bild, das der Gegner entwirft, ist meist verzerrt usw. Vgl. zu dieser Frage Chwolson, das letzte Passamahl Christi, Leipzig 1908. Herford, das pharisäische Judentum, deutsch von Rosalie Perles, Leipzig 1913. Folgende Urteile: Das Vergeltungsdogma musste schliesslich die Selbstsucht zur Hauptwurzel der Religion machen, S. 43; und ein modern empfindender Jude muss den Talmud aufgeben S. 98, sind in dieser Schroffheit und Allgemeinheit m. E. irrtümlich und irreführend. An störenden Druckfehlern fielen mir auf und merke ich für eine Neuauflage an: S. 14 Menschensündlein. S. 57 geapfert. S. 64 vergeschriebenen. S. 93 Ehre (doch wohl: Ehe). Endlich darf dann wohl auch der bekannte Mohr seine Arbeit getan haben, und: der Mohr kann gehen, S. 9.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, herausg. von Eduard Sachau. Zweite Abteilung: westasiatische Studien. Jahrg. 15. 16. 17. (III, 197; V, IX, 219; V, VIII, 232 S.) Lex. 8°. Je M. 6 —. Berlin, G. Reimer 1912—1914. Bespr. v. Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Aus dem reichen Inhalt der vorliegenden drei Hefte kann ich nur diejenigen Abhandlungen hervor heben, die nach meiner Kenntnis einen besonderen Wert haben oder sonst meinen Arbeitsgebieten näher stehen. Hierhin rechne ich z. B. Die Dragomanatsassistenz vor den türkischen Gerichten von Kurt Ziemke (Jahrg. 1913, S. 1—36); Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Araber von Eugen Mittwoch (Jahrg. 1913 S. 37—50); Texte aus Fez und Tanga von G. Kampffmeyer (Jahrg. 1913, S. 51 bis 98); Bulgariens wissenschaftliche und poli-



tische Literatur von Iwan Dimitroff (Jahrg. 1912, S. 30—67); Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika von Friedrich Storbeck (Jahrg. 1914, S. 97—169). Die Darstellung der Grammatik des Ostturkestanischen (East Turki Grammar) von G. Raquette geht durch alle drei Jahrgänge (1912 S. 111—184, 1913 S. 113—211, 1914 S. 170—232) und hat den Umfang eines kleinen Buches. Sie ist in der Weise einer Konversationsgrammatik angelegt, auch mit Uebersetzungsübungen, und deshalb für die wissenschaftliche Benutzung etwas unübersichtlich. Zu Grunde liegt der Dialekt von Jarkand. Da der Verfasser 13 Jahre in dem Lande als Missionar gelebt hat, kann man sich auf seine Angaben gewiss verlassen. Wäre er sprachwissenschaftlich geschult oder verfügte er wenigstens noch über die Kenntnis eines anderen turanischen Dialektes, so würde mehr aus seinem Buche zu lernen sein. Immerhin wäre es empfehlenswert, von dieser Arbeit eine Buchausgabe zu veranstalten, aber dann in deutschem Gewande.

Beth, K.: Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. (XII, 238 S.) gr. 8°. M. 5 —; geb. M. 6 —. Leipzig, Teubner 1914. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i Pr.

In dieser übersichtlich dargestellten, auf solider Forschung beruhenden, jedoch als Antwort auf die Frage nach den Anfängen der Religion zu einseitig auf den Aussagen rezenter Wildvölker aufgebauten Untersuchung führt Verfasser aus, dass Magie etwas „zufällig“ Entstandenes sei (S. 66 ff.). „Das soll heissen, dass die magischen Bräuche und Formen aus praktischen Lebensübungen enstanden sind, denen an sich jede Abzweckung dieser Art fremd war.“ Der unbeabsichtigte Erfolg einer Gebärde oder Hantierung bot den Ansatzpunkt für eine magische Funktion.

Wie liesse sich aber der Nachweis führen, dass eine Handlung je aus dem praktischen Leben unmittelbar in die Rüstkammer der Magie überging? In einer Jahrhunderttausende umfassenden Kulturentwicklung können anscheinend profane Handlungen von Hause aus schon kultlichen Wert gehabt haben und dadurch erst zu einem magischen gekommen sein. Und gerade die vom Verfasser gewählten Beispiele tragen m. E. den Stempel ehemaliger Kultgebräuche an der Stirn. Was z. B. den Jagdzauber (S. 69 f.) anbetrifft, so musste doch das die Urkultur krönende höhere Jägertum zu einer jagdlichen Religion geführt haben, und wo der Jäger Priester war, mussten Jagdmaske usw.[1] im Kult Wild schützender und spendender Gottheiten eine Rolle spielen und mit dem Schwinden der religiösen Idee zauberhaft werden. Diluviale Höhlenwände verraten alteuropäischen Totemismus, dessen Nachklänge in Religion und Heldensage der Kulturvölker ganz anders aussehen, als seine fossilen Reste bei den heutigen Wildvölkern. Auch die von den kosmogonischen Sagen der Kulturvölker an den Anfang der Dinge gestellten Mischwesen — tierköpfige Menschengestalten — sind dort schon bildlich dargestellt, und der Höhlenboden zeigt Spuren von Kulttänzen. Musste nicht in einer Jägerreligion die Tierform jene Absplitterungen des Gottesgedankens verkörpern, die wir im Beginn der Geschichte überall als von Tieren begleitete Hochgötter wiederfinden? Tiergebieter und Wildschützer — in Tiergestalt oder menschengestaltig mit Tierabzeichen — die wohl als Vorstufe der europäischen Jagdgötter angesehen werden könnten, haben Altbabylonier, Europäer, Indianer; ich erinnere an Engidu, an den Tiermann der Artussage, des dänischen Volksliedes, an den „kleinen Hirsch“ der Indianer u. a. m. Eine Jagdreligion hat es einstens gegeben; die im Lande des Bärenkults gewachsene Kalewala hat uns innig empfundene Gebete an die Jagdgötter aufbewahrt. Jedenfalls sind die zu Zauberzwecken dienenden Tierzeichnungen rezenter Naturvölker nicht ohne weiteres den diluvialen Bildwerken als wesensgleich zu erachten; verkümmerte Gegenwart nicht einer zu gewaltiger Entwickelung führenden Vergangenheit.

Auch der von der Frau geübte Fruchtbarkeitszauber (S. 101 ff.) wird in einer Mondreligion sakralen Charakter gehabt haben. Ueberhaupt wird bei Würdigung der von Frauen geübten Bräuche zu sehr ausser Acht gelassen, dass die Frau Begründerin der agrarischen Kultur war, die religiösen Ideen derselben entwickelte — das beweist ihr Priesterinnentum — dass sie Aerztin und Giftmischerin, Töpferin und Köchin war, und dass sich auch in Europa sichere Spuren des Mutterrechts finden. Sie hatte zuerst Bodenbesitz zu verteidigen; in ihrem Grabstock sieht man die Vorform der Lanze — der Waffe des Ackerbauers — und es ist wohl kein Zufall, dass die Geschichte der die deutlichsten Spuren des Mutterrechts zeigenden Inselkelten mit kriegerischen Herrscherinnen beginnt[1]. Kriegstänze der Frau dürften daher nicht zu Zauberzwecken dienende Nachahmungen (vgl. S. 101 ff.) sondern zauberhaft gewordener Nach-

---

[1] Anthropos 1913 S. 939.

[1] E. Windisch: Das keltische Brittannien S. 15 ff., 32, 72, 169. Nach Tacitus Ann. XIV 35 sind die Brittannier gewöhnt, unter Führung von Frauen in den Krieg zu ziehen. Aehnlich bei den Iren. S. auch: die streitbaren Hexen von Gloucester 1. 137.



hall der religiösen Weihe ihres einstigen Kriegertums sein.

Und die Dornen und Nadeln der schwarzen Magie stammen aus dem Rüsthause des Totenglaubens[1]. „Wenn den Kindern verboten wird (S. 107 ff.), im Winter den Namen des Präriewolfes auszusprechen, weil dadurch die Kälte zurückgerufen werden kann, so ist das eine ganz harmlose Gepflogenheit . . . Sie beruht einfach auf der äusserlichen Verbindung der Erscheinung des Präriewolfes mit der winterlichen Kälte . . . und diese Anschauung ist fern von jeder magischen Vorstellung. Sie kann jedoch eine prämagische genannt werden, sobald sich aus dieser ein magischer Brauch entwickelt. Das ist z. B. geschehen, wenn das Aussprechen des Namens des betreffenden Tiers nicht mehr blos symbolisch sondern von realen Wirkungen begleitet gedacht wird".

Allein in der ganzen Welt darf der Wolf im Winter nicht genannt werden, in Europa hauptsächlich in den Zwölften, der Werwolfszeit[2]. Es handelt sich also um keine „harmlose Gepflogenheit", keine „äusserliche Verbindung" des Wolfes mit der Kälte, sondern um uralten Totenglauben. Auch der Tote darf nicht genannt werden. Und so werden in den ungeheuren Zeitläuften menschlicher und religiöser Entwickelung Gottes- und Jenseitsgedanke noch mancherlei Formen angenommen haben, zu denen wir keine Brücke mehr schlagen können, von denen jedoch eine zauberhaft gewordene Erinnerung noch geblieben ist.

Die im Glauben der Naturvölker oft auftretende, meistens für die Magie in Anspruch genommene, „übersinnliche Kraft" — mana, manitu, wakonda usw. — wird vom Verfasser mit Recht in erster Linie als religiöse nicht als magische Realität bewertet (124). Und in dieser unpersönlichen übersinnlichen Kraft sieht er das Anfangsstadium der Religion (S. 203). Allein in verschiedenen Formen dieser Vorstellung werden Gottes- und Jenseitsgedanke so kräftig betont, dass m. E. eher an eine Verflüchtigung der Vorstellung von einem persönlichen höchsten Wesen und von mächtigen Ahnengeistern als an eine diese Vorstellungen im Keime schon enthaltende Vorstufe zu denken ist. Die Verworrenheit und Unbestimmtheit der Anschauungen der heutigen Wildvölker zeigen eben, dass diese nicht Schöpfer sondern Erben ihrer Gedankenwelt sind.

Aus einer Wurzel — der Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens (S. 222 ff) — sieht Verfasser Religion und Magie hervorgehen und lässt unentschieden, welche dieser beiden den Menschen beherrschenden geistigen Mächte zuerst auftrat. Nach meinem Dafürhalten wird sich der Beweis, dass Magie nicht überall aus gesunkener Religion hervorging, schwer bringen lassen; das eigene Wachstum dieses Parasiten am Baume der Religion beweist noch keinen selbständigen Ursprung.

Das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung ist der Nachweis der Wesensverschiedenheit von Religion und Magie und der Unmöglichkeit, dass Religion aus Magie hervorgehen könne. „Religion ist in ihrem Grundzuge ehrfurchtsvolle Anerkennung einer Macht, die der Mensch inne wird, Beugung unter eine deutlich empfundene, höhere Macht, mit der man auf Grund der Unterordnung eine persönliche Berührung sucht, die das Individuum mächtig emporhebt. Die Religion fordert nicht ein Recht, sondern sie sucht Erbarmen. Magie dagegen besteht in Operationen zu dem Zweck, egoistisch geartete Wünsche, deren Erfüllung gebieterisch gefordert wird, durchzudrücken."

[1] Anthropos 1913 S. 860.
[2] Anthropos 1913 S. 942.

Mitteilungen.

Das Deutsche Institut für ägyptische Altertumskunde, das unter der Leitung Ludwig Borchardt's steht, hat bis Kriegsausbruch seine Arbeiten ohne Störung durchführen können. Von deutschen wissenschaftlichen Unternehmungen, die durch das Institut beraten und gefördert wurden, kommen vor allem in Betracht: die — von Borchardt persönlich geleiteten — Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell el-Amarna: die Grabung der Königlichen Museen bei der Dar el-Medine, die der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft und der Heidelberger Akademie bei Qarara und El-Hibe und die Expedition der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Aufnahme der auf den ägyptischen Denkmälern vorkommenden Fremdvölker. Nahe an hundert deutsche Gelehrte und Künstler wandten sich in den letzten drei Jahren vor Kriegsausbruch in Aegypten an das Institut und konnten für ihre Arbeiten dort Rat und Hilfsmittel finden. Das Deutsche Haus in Theben (das während des Krieges von den Engländern zerstört wurde) wurde stark benutzt; unter den 25 Benutzern, die dort deutsche Gastfreundschaft genossen, befanden sich auch 4 Briten. Die Sammlungen des Instituts: die Ebersbibliothek, die z. Zt. über 3000 Bände nebst 50 handschriftlichen Tagebüchern deutscher Ausgrabungen in Aegypten umfasst, die Photographie-Sammlung u. a. befanden sich in erfreulicher Entwicklung. Ueber das Schicksal des Instituts seit der Vertreibung der deutschen Gelehrten und Konsularbeamten aus Aegypten ist nicht viel zu berichten. Das Haus, in dem sich die Arbeitsräume des Institutes befinden, wurde versiegelt, und seine Bewachung der diplomatischen Agentur der Vereinigten Staaten von Nordamerika anvertraut, ebenso die Häuser an den verschiedenen Grabungsplätzen; doch konnte dieser Schutz, wie bemerkt, das Deutsche Haus in Theben, eine Stiftung des Kaisers, nicht vor vandalischer Zerstörung durch die englischen Militärbehörden retten. Bei Kriegsausbruch befand sich der Direktor gerade auf dem Wege nach Deutschland. Der Assistent Dr. Rösch, ein besonders kenntnisreicher und befähigter Mitarbeiter, eilte zu seinem Truppenteil; er ist bereits im ersten Kriegsmonat gefallen. Von den

wissenschaftlichen Arbeiten konnten die Publikation über die Grabungsergebnisse von Tell el-Amarna sowie eine grössere Arbeit zur Chronologie der ältesten ägyptischen Geschichte, von Borchardt weitergeführt werden, da die Generalverwaltung der Kgl. Museen in Berlin dem Institut während der Kriegszeit Unterkunft gewährt hat.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung der phil.-hist. Klasse der K. sächs. Ges. d. Wissensch. zu Leipzig am 3. Februar meldete Heinrich Zimmern eine Arbeit an „Weiteres zur babylonischen Neujahrsfeier". Die Nummern 125, 132, 143 der Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, autogr. v. Ebeling, enthalten Schilderungen des babylonischen Neujahrsfestes im Frühlingsmonat Nisan, 132 speziell von der Feier in Uruk, 143 von der symbolischen Feier in Babylon, bei der es sich um den in die Unterwelt verschwundenen und dort festgehaltenen, dann von dort befreiten und in seine Stadt zurückgekehrten Landesgott Bel-Marduk handelt, Gesang des Weltschöpfungsliedes „enuma eliš" zu seinen Ehren, Tötung eines Missetäters an seinem Feste, eine Szene, die wahrscheinlich das Vorbild zu der Tötung eines Gefangenen am Sakäenfeste bilde.

Personalien.

Dr. Max Ohnefalsch-Richter, bekannt durch seine Ausgrabungen in Cypern, ist im 70. Lebensjahre in Berlin gestorben.

Ulrich Wilcken ist aus München nach Berlin berufen worden.

Dr. Hans v. Mžik, Kustos an der Hofbibliothek in Wien, hat sich an der dortigen Universität für historische Geographie des Orients habilitiert.

Zeitschriftenschau.

*** = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).**

American Journal of Archaeology. 1916:
XX 3. Gustavus Eisen, Button beads with special reference to those of the Etruscan and Roman period.

Anthropos. 1915—1916:
X—XI. Bd. 3, 4. H. Joseph van Oost, La musique chez les Mongols des Urdus (Mongolie sud-ouest). — J. Blais, Les anciens esclaves à Zanzibar. — Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion. (Fortsetzung) (Bernhard Ankermann; W. Schmidt). — *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung, herausgegeben von Rudolf Stüve; *O. Dempfwolff, Die Sandawe (W. Schmidt).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
1. Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung seines 70. Lebensjahres dargebracht (Eduard Hermann).
4. **I. N. Σβορῶνος, Πῶς ἐγεννήθη καὶ τί σημαίνει ὁ δικέφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου* (E. Gerland). — *Jakob Philipp Fallmerayer, Schriften und Tagebücher usw. hrsg. und eingeleitet von Hans Feigl und Ernst Molden (Nikos A. Bees).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
1. *W. E. Crum, Der Papyruscodex saec VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften, mit einem Beitrag v. A. Ehrhard (Schr. d. Wissensch. Ges. in Strassburg 18. H.) (J. Leipoldt). — *Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus 1. Teil (K. Sudhoff).
2. *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (G. Hoennicke). — *Eckhard Unger, Zwei babylonische Antiken aus Nippur; Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis (Bruno Meissner). — *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft XI.
3. *Karl Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum (Hermann Jordan).
4. *Hermann Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuches Heft 2 (H. O. Lange).
5. *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Samuel Krauss).

Deutsche Rundschau. 1916:
Dezember. B. L. Frhr. von Mackay, Das asiatische Weltbild der Gegenwart und Zukunft. — E. Banse, Türkische Fragen (Bagdadbahn).

Journal Asiatique. 1915:
Jan.-Févr. Casanova, Une date astronomique dans les épitres des Ikhwân as-Safâ. — Henri Lammens, Une visite au Saiḫ suprême des Nosairîs Haidarîs. — *William Popper, Abû 'l-mahâsin ibn Taghrî Birdi's annals, entitled an-nujûm az-zâhira vol. VI, part I (C. Huart). — *Moïse Schwab, Le manuscrit hébreu no. 1408 de la bibliothèque nationale; *Moïse Schwab, Livre de comptes de Mardoché Joseph (D. Siderski). — *W. Rybinski, Les Samaritains (E. A.).
Mars-Avril. F. Nau, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712—716. — *A. Maillet, Grammaire du vieux Perse (Robert Gauthiot).
Mai-Juin. F. Nau, Corrections et additions au cataloque des manuscrits syriaques de Paris. — D. Sidersky, Les anciennes écritures hébraïques dénommées aschourith et libonnaée. — Moïse Schwab, Trousseau d'une fiancée égyptienne au XVIIe siècle.
Juillet-Août. R. Weill, La période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie. — *Edward G. Browne, The press and poetry of modern Persia; *M. Horten, Mystische Texte aus dem Islam; *Ismaël Hamet, Chronique de la Mauritanie sénégalaise; *Henri Hugon, Les emblèmes des Beys de Tunis; *A. Raux, Histoire du Borsu, Texte persan; *Louis Massignon, Quatre textes inédits, relatifs à la biogr. d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallâdj; *L. Chéikho: Loutfi-Pascha, Code du grand Vizirate (S. A. aus dem Machriq); *Sir Charles Lyall, The dîwâns of 'Abid ibn al Abras of Asad and 'Amir ibn at-Tufail of 'Amr ibn Sa'sa'ah; *Gaston Wiet: Maqrizi, el mawâ'iz wa'l-i'tibâr fi dhikr el-khitat wa'l-âthâr vol II 1. partie (Cl. Huart).
Sept.-Octobre. C. Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie (suite). — Henri Lammens, l'attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés. — Moïse Schwab, Deux singuliers éléments de bibliographie orientale. — S. H. Hodiwala (D. M. trad.), Les colophones de Mihirâpân Kaikhusru. — *Miguel Asín Palacios, La mystique d'al-Gazzâlî (C. H.). — *C. L. Bedale, Sumerian tablets from Umma in the John Rylands library; *L. W. King, Catalogue of the cunéiform tablets in the Kouyounjik Collection of the British Musum, supplement; *George A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade; *E. A. Wallis Budge, Miscellaneous coptic texts in the dialect of Upper Egypt (L. Delaporte). — *Georges Marçais, Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle (Alfred Bel). — *T. G. Djuvara, Cent projets de partage de la Turquie (1281—1913) (Cl. Huart).
Nov.-Décembre. Frédéric Macler, Notre-dame de Bitlis. — Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie (suite). — *Marcel Cohen, Le parler arabe des juifs d'Alger; *Annette S. Beveridge, The memoirs of Bâbur; *C. A. Storey, The fâkhir of Al-Mufaddal ibn Salama (Cl. Huart)

Journal of the R. Asiatic Society. 1915:
D. B. Spooner, The Zoroastrian period of Indian history (Auf Grund einer Ausgrabung in Pâtaliputra, wo er einen den persischen Hallen (Persepolis) entsprechenden Grundriss gefunden haben will). — *R. F. Harper, Assyrian and babylonian letters XII and XIII; *M. Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts (Vorderasiat. Bibl. 8, 1) (T. G. Pinches). — *Canon Sell,



The life of Muhammed (H. Hirschfeld). — Joseph Offord, The deity of the crescent Venus in ancient Western Asia. — M. Tseretheli, Sumerian and Georgian: a study in comparative philology II. — E. Blochet, Le nom des Turks dans l'Avesta; Mongol boghdo, „saint". — Reynold A. Nicholson, The poetry of Mutanabbi. — R. P. Dewhurst, Notes on the Avesta. — L. D. Barnett, An aramaic inscription from Taxila. — A. Cowley, The first aramaic inscription from India. — *Georges Marçais, Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle; D. S. Margoliouth, The early development of Mohammedanism (A. R. G.). — *S. Spiro bey, A new practical grammar of the modern Arabic of Egypt (H. Hirschfeld). — T. G. Pinches, Sumerian women for field-work. — *George Foot Moore, History of religions I (A. Berriedale Keith). — *William M. Nesbit, Sumerian records from Drehem (T. G. Pinches). — *I. Davidson, Saadia's polemic against Hiwi al-Balkhi (M. Gaster). — C. T. Harley Walker, Jahiz of Basra to al-Fath ibn Khaqan on the „exploits of the Turks and the army of the khalifate in general." — Oric Bates, Ethnographic notes from Marsa Matrah. — A. Berriedale Keith, The Magi (über J. H. Moulton. early Zoroastrianism). — Vincent A. Smith, The Zoroastrian period of Indian history. — Clara C. Edwards, History of the dome in Persia. — *P. M. Sykes, A history of Persia (M. Longworth Dames). — *Theodore H. Robinson, paradigmata and exercises in syriac grammar (H. Hirschfeld). — D. S. M., Some recent arabic publications. — *Theophilus G. Pinches, The babylonian tablets of the Berens collection (Asiatic society monographies XVI) (A. H. Sayce). — *W. H. Schoff, Parthian stations by Jsidore of Charax (J. Kennedy).

Literarisches Zentralblatt 1917:
1. *Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament (E. Herr). — *J. Németh, Türkische Grammatik u. Türkisches Lesebuch mit Glossar; *Achmed Muhieddin, Türkische Schönschreibehefte (Brockelmann). — *Benno Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer, erste Hälfte. (O. Schroeder).
2. *Jobs Nikel, Der Hebräerbrief (J. H.). — *Eduard Seler, Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (W. Lehmann). — *Josef Strzygowski, Die bildende Kunst des Ostens (Theodor Kluge).
4. *Edmund Dahl, Nyamwesi-Wörterbuch (Hans Stumme).
5. *Engelbert Drerup, Aus einer Advocatenrepublik (Demosthenes und seine Zeit) (E. v. Stern). — *Georg Jacob, Schanfara-Studien. 2. Teil (Brockelmann).

Museum. 1916:
October. *R. M. Dawkins, Modern Greek in Asia Minor (D. C. Hesseling). — *R. Koldewey, Das wieder entstehende Babylon (G. J. Thierry). — *R. Cagnat, L'annone d'Afrique (H. van Gelder).
November. *F. Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandriens (H. van Gelder).

Nature. 1916:
September. J. Offord, Egyptian Astronomy and the Zodiac.

Sitz. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1916:
XLVIII. XLIX. O. Schroeder, Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit auf Grund von Götterlisten und theophoren Personennamen in Kontrakten dieser Zeit. L. Mark Lidzbarski, Die Herkunft der manichäischen Schrift.
LI. LII. W. Bang: Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen 3. Stück: Ueber das Possessivsuffix -sï und einige seiner möglichen Verwandten.

Theologisches Literaturblatt. 1917:
1. *Eduard König, Hermeneutik des Alten Testaments; *Harold M. Wiener, The date of the exodus (Wilh. Caspari).
2. *Friedr. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Ed. König). — *Joh. Leipoldt, Die ersten heidenchristlichen Gemeinden (Büchsel).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
1. *Bernh. Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters (Ed König) — *Paul Humbert, Qohéleth (Volz). — A. Bertholet, Berichtigung (zu seiner Anzeige von Gressmanns „Schriften des Alten Testaments in Auswahl" ThLZ 1916 Sp. 427 ff.).
2. *S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (A. Ungnad). — Entgegnung von Ed. König (zu Nr. 24 von 1916). Erwiderung von W. Nowack.

Theologische Rundschau. 1916:
10. 11. H. Neues Testament. Eberhard Vischer, Paulus (Die an Bousset's Kyrios Christus anknüpfende Disputation).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:
2. *Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (Jakob Handel).
5. *Konrad Erbacher, Griechisches Schuhwerk. Eine antiquarische Untersuchung (die auch für Orientalisten von Bedeutung sein dürfte D. R.) (Hans Lamer).
6. *E. Cavaignac, Histoire de l'antiquité II. Athènes 480—330 III. La Macédoine, Carthage et Rome 330—107 (Fr. Cauer).

Zeitschr. f. d. Alttest. Wissenschaft. 1916:
36. Jahrg., 3/4 H. K. Beth, El und Neter (dessen Mnskrpt vor dem Erscheinen von Söderblom's „das Werden des Gottesglaubens" bereits an die Redaktion gesandt war). — Karl Budde, Dtn 13, 10 und was daran hängt; Zum vierten Schöpfungstag (Gen 1, 14—19). — Max Löhr, Jesaias-Studien II. — F. E. Peiser, שְׁנָתַיִם לִפְנֵי הָרָעַשׁ. — Max Löhr, Psalm 7 9 10. — Sigmund Mowinckel, כמר כֹּמֶר. — C. F. Seybold, Genesis 13, 9. — Lucian Gautier, Zur Erklärung der Redensart מי אביהם in I Sam. 10, 12. — Rudolf Kittel, Zur sexuellen Abstinenz in I Sam. 21, 5 ff. — J. Herrmann, סאסא Jes. 27, 8 und שאשא Hes. 39, 2. — C. H. Cornill, Jesaja 53, 12. — Karl Marti, Zu Psalm 9, 14; eine arabische Parallele zu בִּי אדוני.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Festschrift Adolf Schwarz zum 70. Geburtstage 15. Juli 1916 gewidmet. Wien, R. Löwit, 1917. M. 20—.
*A. v. Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Berlin, D. Reimer, 1916. M. 25—.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen. VII 2.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 5 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Mai 1917**

Inhalt.

Jesaja Kap. 9.

Von F. E. Peiser.

Um einen kleinen Fund bekannt zu geben, der meines Erachtens einige Rätsel löst, muss ich das ganze Kapitel 9 des Buches Jesaja vorlegen. Wenn ich dabei auf die „Fortsetzung" Kap. 10, 1—4 verzichte, so wird der Grund dafür aus meinen Darlegungen erhellen.

Ich will diesmal in der Weise vorgehen, dass ich zuerst den überlieferten Text bespreche und dann das Resultat folgen lasse; also anders wie in meinen früheren Veröffentlichungen zum AT.

Vers 1. גדול ist an dieser Stelle, wo es sich um den Gegensatz von חשך und אור handelt, zum mindesten überflüssig; ich empfinde es sogar als störend. — אור vor נגה עליהם ist kaum erträglich.

Die Verbindung kommt nur noch Prob. 4, 18 vor: וארח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום. Dort wird aber zu lesen sein וארח צדיקים כנגה, während das Uebrige aus einem in den Text gezogenen Zusatz entstanden ist, welcher נגה erklärte: כאור הולך עד נכון היום, also als Morgendämmerung. Der so gewonnene Halbvers wird ursprünglich mit dem Vers 19 verbunden gewesen sein, wobei dieser wohl voranzustellen ist:

דרך רשעים כאפלה
וארח צדיקים כנגה

Auch die zweite Hälfte von 19 לא ידעו במה יכשלו dürfte einem erklärenden Zusatz ihre Entstehung verdanken.

Für die etwa noch heranzuziehende Stelle Habakuk 3, 4 sieh meinen Habakuk (MVAG 1903) S. 32 Nr. 44.

Hier wird also אור wohl als Glosse zu dem gleichen kurz vorherstehenden Wort zu streichen sein.

Vers 2. הגוי לא ist sicher irgendwie verdorben; die Lesung לו kann Versuch einer Erleichterung sein. — כשמחת בקציר ist schwerfällig, besonders da noch ein Satz mit כאשר folgt; eins von beiden ist jedenfalls übrig. In dem mit כאשר beginnenden Satz vermisse ich das Subjekt. Wenn es daselbe sein sollte, wie in שמחו, so würde die Diction des Dichters recht mangelhaft sein. Hier dürfte es deshalb nahe liegen in הגוילא ein verdorbenes הגוים zu sehen, wobei לא aus ם, in vorauszusetzender älterer Schrift, verlesen worden ist, vergl. einen ähnlichen Fall ZATW 1916 S. 221, wo ich ein נח als aus ם verdorben erklärte.

Vers 3. את־ ist durch den davor stehenden Paseq-strich als verdächtig gekennzeichnet. — Die Auffassung von סבלו als Nomen hinten ע״ל ist sicher falsch. Das Wort kommt so noch 10, 27 und 14, 25 vor. In 14, 25 ist zu dem Halbvers [1]וסר מעליהם עלו als Parallele zugeschrieben:

וסבלו מעל שכמו יסור

Dies aber ist, mit geringer Umstellung, 10, 27 entnommen, wo der Qinavers zu lesen ist:

יסור סבלו מעל שכמך
ועלו מעל צוארך

[1] Es ist vielleicht besser ולסור zu lesen.



Zu diesem ist später als Korrektur zugefügt יחבל על. Der Qinavers dürfte als Versuch einer Verbesserung unseres Verses aufzufassen sein. Danach vermute ich als ursprüngliche Form unseres Verses

כי על סָבְלוֹ על שכמיהם

Danach muss dann etwas fortgefallen sein der Bedeutung: „hast Du abgenommen". Es käme also eine Verbindung in Frage, für die vielleicht חבל aus der Korrektur zu 10, 27 heranzuziehen wäre. Aber die Bedeutung würde nicht recht passen. Nun scheint in 8, 22 מנדח nur durch gewaltsame Konstruktion in den Zusammenhang gepresst zu sein. Deshalb darf angenommen werden, dass es fälschlich an diese Stelle gezogen worden ist und vielmehr als Randverbesserung zu unserm Vers gehörte. Mit Hilfe des oben verdächtigten את־ conjiciere ich danach אַתָּה מְנַדֵּחַ, wobei Makkeph als Abkürzungsstrich angesehen werden kann. — Im zweiten Halbvers scheint mir בו hinter הנגש störend und daher zu streichen zu sein.

Vers 4. Die Verbindung כי כל סאון סאן ברעש ist unerträglich; der Versuch der Masoreten סֹאֵן zu punktieren, macht aus einer Schwierigkeit zwei. Ich schlage vor וכל סאון zu lesen und es hinter ושמלה מגוללה בדמים zu stellen, sodass zum „Schuh" ebenfalls „gewälzt in Blut" zu denken ist. סאן ברעש hat dann mit dieser Stelle nichts zu tun und ist nur wegen סאון hierhergezogen, wobei die Umstellung von וכל סאון erfolgte.

Nun fehlt aber ein Verb; denn והיתה לשרפה ist offensichtlich eine Glosse zum Vorhergehenden mit Bezug auf das Folgende. Nun steht in Vers 18 ein כמאכלת אש, das dort nur als Stichwortglosse hineingezogen sein kann. Die unmittelbar vorhergehenden Wörter ויהי העם sind späterer Zusatz, ebenso wie כ, um einen Zusammenhang zu gewinnen. Als dasjenige, was in unsern Vers zu ziehen sein wird, bietet sich demnach die hier nicht passende und auch sonst nicht verständliche Gruppe נעתם ארץ. Danach conjiciere ich הֻנְעָת אל ארץ, wobei ם aus einem schlecht geschriebenen oder etwas verwischtem אל in älterer Schrift missverstanden sein wird, wie ähnliche Fälle oben berührt worden sind. Da es sich nun um zwei Arten Gegenstände handelt (Gewand und Schuhe), so ziehe ich aus 10, 8 das dorthin verschlagene, dort nicht passende יחדו hierher und gewinne so vermutungsweise den Halbvers

יחדו הנעת אל ארץ

Vers 5. בן נתן־לנו ist offensichtlich erklärende Dublette zum Vorhergehenden. — Für המשרה, das bisher noch nicht befriedigend erklärt worden ist, schlage ich die Annahme einer Entlehnung aus dem Assyrischen vor. Dort ist *musarû* „die Inschrift". ש für s weist auf assyrische, nicht etwa auf babylonische Herkunft, s. Schrader KZ I 5.

המשרה על שכמו bedeutet also: Die Inschrift auf seiner Schulter; und da dieser Nominalsatz sich an ein indeterminiertes Nomen anschliesst, wird er als indeterminierter Relativsatz aufzufassen sein: ein Kind, auf dessen Schulter die Inschrift war. Das erinnert an babylonische Statuen, die auf der Schulter eine Inschrift tragen. Es handelt sich also wohl um ein Geburtsomen, bei dem das Kind, wie eine jener Statuen, eine Inschrift auf der Schulter trug. Das folgende ויקרא שמו ist deutlich späterer Einschub.

Die Inschrift muss nun, da das Wort mit Artikel versehen ist, im darauf folgenden Text enthalten sein. Und da dies Wörter sind, die als hebräische aufgefasst nur mit Ach und Krach zu einem Sinn gezwungen wurden, so wird der Versuch gestattet sein, sie einmal als assyrische zu lesen:

פלא = *palâ*

יועץ könnte = *iu'êṣ* sein. Aber die Buchstabengruppe ist wohl schon von denjenigen verändert, welche sie nicht mehr verstanden haben. Ursprünglich dürfte sie לאעץ gewesen sein. Dies hat wenigstens eine gute Tradition als Glosse bewahrt, die an den Rand geschrieben, dann aber in 10, 15 hineingezogen worden ist, wo sie zu einer der geschmacklosesten Deutungen Veranlassung gab, die unbeanstandet von den Auslegern passieren gelassen worden ist.

10, 15 enthält einen Dreiheberyers:

היתפאר הגרזן על החצב
אם יתגדל המשור אל מניפו

Zum ersten Halbvers ist בן als Glosse beigeschrieben; zum zweiten כהניף שבט את מרימו; und zu dieser Erklärung die weitere, als Verbesserung des Stils der Erklärung dienende כהרים מטה, wobei zu ergänzen wäre את מרימו. לאעץ ist also deutlich hier nicht am Platze.

Ich lese für יועץ also לאעץ und deute es assyrisch als *lu'êṣ*.

אל גבור. Diese Verbindung kommt nur hier und 10, 21 vor und dürfte dadurch schon verdächtig sein. Mit אל עליון ist sie gewiss nicht zu vergleichen.

10, 21 ist שאר ישוב שאר יעקב erklärende Glosse zu שאר ישוב in 10, 22. Dann hängt das darauffolgende אל־אל גבור in der Luft und wird als erklärende Glosse zu unserm Vers gehören. Das Makkeph wird aus dem Abkürzungsstrich entstanden sein, so dass die Glosse besagen will אלהים = אל גבור. Der Glossator hat also den Sinn nicht mehr gekannt.

Ich nehme an, dass das ו erst später ein-

gesetzt worden ist, ursprünglich also אל גבר dastand. Dies lese ich *el gabri*.

אבי עד ist so wenig befriedigend gedeutet, das ich dazu nichts hinzuzufügen brauche. Ich lese es *abî êdu*.

שר שלום kommt auch nur hier in dieser Verbindung vor. Auch hier wird das ו erst später eingeschoben worden sein. Ich lese die Gruppe *(is)suri salâmi*.

Vers 6. לםרבה. Hier zeigt schon das ם, dass etwas eigentümliches vorliegt. Die Tradition belegt also noch die Trennung in zwei Wörter. Ich lese *lam rabî*. Das würde also ergeben:

palâ	*lu'ês*	*el gabri*
abî	*êdu*	
(is)suri	*salâmi*	*lam rabî*

„Die Regierung verringert er dem Gegner,
„Mein einziger Vater,
„Im Augenblick des sich gnädig Zuwendens vorm Untergehen.

Darauf folgt המשרה, das ich zu הוא המשרה vervollständigen möchte = dies die Inschrift: Der Rest von Vers 6 gibt dann spätere erklärende Zusätze: לשלום אין קץ will das *issuri salâmi* deuten; es scheint in der Tat noch eine Spur davon in der Erinnerung geblieben zu sein, dass es sich um eine zeitliche Bestimmung handelte. Das Folgende besagt, dass sich das Orakel auf den Thron und die Herrschaft Davids beziehe, und dass diese durch Gerechtigkeit und Recht herzustellen und fest zu gründen seien, von nun an bis in Ewigkeit (d. i. vom Standpunkt des Erklärers der Stelle, also Lehrtätigkeit; lebte dieser in einer Zeit, wo ein Davidide Aussicht hatte, das Königtum neu zu errichten?). Der Schlusssatz dürfte später als frommer Wunsch angefügt worden sein.

Es bleibt von dem, was ich nicht beanstandet habe, in Vers 1 eine Strophe aus 2 Qinaversen. Das gleiche Ergebnis erhalte ich in Vers 2. Danach nehme ich an, dass Vers 1—6 aus 6 solchen Strophen ursprünglich bestanden hat. Darauf gründet sich die nun folgende Rekonstruktion:

1	העם	ההלכים	בחשך
	ראו	אור	
	ישבי	בארץ	צלמות
	נגה	עליהם	
2	הרבית	הגדלת	השמחה
	שמחו	לפניך	
	כאשר	יגילו	˹הגוים˺
	בחלקם	שלל	
3	כי על	סבלו	˹על שכמיהם˺
	˹אתה	מנדח˺	
	שבט	הנגש	החתת
	כיום	מדין	
4	ושמלה	מגוללה	בדמים
	˹כל	סאון	
	˹יחדו	הנעת	אל ארץ˺
	מאכלת	אש	
5	כי ילד	ילד	לנו
	המשרה	על שכמו	
	—	—	—
	—	—	
6	פלא	˹לא˺עץ	אל גבר
	אבי	עד	
	שר	שלם	לם רבה
	˹הוא˺	המשרה	

In Strophe 5 fehlt nach dieser Rekonstruktion ein Qinavers; und zwar derjenige, mit dem die Inschrift anfing. Es käme auf den Versuch an, aus ihr selbst heraus eine Ergänzung zu finden. Nun ist *rabû* terminus technicus für das Untergehen eines Himmelskörpers. Himmelskörper und Gott zugleich sind Šamaš, Ištar, Sin. Erinnern wir uns nun, dass Sargon II. Gewicht auf die Aera Sins *(adû Nannari)* legt, ferner dass während Sargons I. Zeit das *palû Ištar* aufhörte und, wenn meine Ausführungen in der Hommel-Festschrift[1] richtig sind, das *palû Nannari* begann, so werden wir in Strophe 6, wo von dem „Verringern" eines *palû* die Rede ist, und wo wir vor dem „Untergehen" stehen, als den unterliegenden „Gegner" Nannar ansehen, dessen Aera um 709 zu Ende ging. Nannar ist hinter *lam rabî* nicht mehr genannt, weil er schon als *gabri* bezeichnet war. Aber wer ist der Sieger über Nannar, wessen Aera löst diejenige Sins ab? Hierauf will ich die Antwort schuldig bleiben. Es käme auf die Götterzahl an und auf das Jahr, wo nach den Titeln eines Herrschers der Anspruch auf Inaugurierung eines neuen Zeitalters erhoben zu sein scheint (Antiochus Soter, Augustus). Da ich mich beim Rechnen meistens verrechne, überlasse ich andern die Eruierung. Jedenfalls muss aber der Gott in dem fortgefallenen Qinavers der Strophe 5 gestanden haben. Ich setze deshalb Bel (mit Fragezeichen) ein und lasse es auch dahingestellt, ob wegen der von Sargon in Babylon ausgeführten Zeremonie, durch welche er im Jahre 709 rite König von Babylon wurde, an Bel-Marduk zu denken ist. Fragen wir uns weiter, in wessen Interesse das Omen fabriziert worden ist, so führt uns der Umstand, dass es ein assyrisches ist und ferner der, dass es auf

[1] Noch nicht erschienen.

den Beginn einer neuen Aera deutet, auf Sargon II., der allein in jener Zeit mit dem Anspruch als Begründer einer neuen Epoche auftrat.

Danach vermute ich als ersten Halbvers: *Šarrukîn šakin Bel(?)*. Hieran muss sich ein Relativsatz geschlossen haben, also assyrisches *ša*. Darum schliesse ich, dass hierher die in Vers 4 beanstandete Gruppe סאן ברעש gehört und ס *ša* ist; dann wird in אן das assyrische *ina* stecken. Was ist aber das folgende? G hat für ברעש δολῶ, das könnte auf משאן Prov. 26, 26 führen; dann wäre aber, wenn dies aus סאן entstanden sein sollte, das επισυνηγμενην ebenso ohne hebräische Deckung, wie ברעש ohne griechische. Daraus ist wohl nur der Schluss zu ziehen, das der Text unsicher war. Ich möchte deshalb vorschlagen ברשע zu lesen und erkläre dies als assyrisches *purussê*[1], also סאן ברשע = *ša ina purussê*. Der fortgefallene Qinavers wäre also herzustellen

[סרגון סגן בל]
סאן ברשע

Ich nehme danach an, dass der Anfang des Gedichtes sich auf die Befreiung des jüdischen Staates von der samaritanischen Gefahr und Bedrückung bezieht, welche durch Sargons Zerstörung von Samaria herbeigeführt wurde; ferner, dass es verfasst wurde um das Jahr 709, als Sargon den Anspruch erhob, als König einer neuen Aera, als Weltheiland angesehen zu werden. Das Gedicht ist also eine Propagandaschrift für diesen Gedanken, wie solche wohl in allen kulturellen Zentren der damaligen vorderasiatischen Welt vertrieben sein werden. So wurde die Stimmung in jener Zeit gemacht.

Uebersetzung.

Das Volk, das wandelt, im Dunkeln,
Sieht Licht;
Die da wohnen im finstern Lande,
Dämmerung über ihnen.

Vermehrt hast Du, vergrössert die Freude;
Sie freuen sich vor Dir,
Gleichwie die Leute jubeln
Beim Erraffen von Beute.

Denn ein Joch, das sie trugen auf ihren Schul-[tern,
Stösst Du herab;
Den Stab des Frohnvogst zerbrachst Du
Wie beim Sieg über Midian.

Und Gewand, das geschleift war in Blut,
Und jeglichen Schuh
Zusammen schüttelst Du zur Erde
Als Speise des Feuers.

Denn ein Kind ist uns geboren,
Auf des Schulter die Inschrift:
[„Sargon der Statthalter Bels (?)],
„Der in der Entscheidung
„Die Regierungszeit verringert dem Gegner,
„Mein einziger Vater,
„Im Augenblick des Zuwendens vorm Untergang“.
Dies die Inschrift.

Fraglich ist es, wen das Gedicht anredet. Am nächsten läge: Sargon selbst. Nur die Erwähnung des יום מדין könnte hier dagegen gehalten werden, sodass die Anrede auf Jahveh zu denken wäre. Später ist freilich Jahveh der Angeredete, als das Gedicht erweitert wurde, um die Niederlage der Samaritaner zur Hauptsache zu machen. Und der am meisten anstössige Qinavers wurde dabei wohl unterdrückt. Es gehören zu dem weitergearbeiteten Gedicht die Verse 7, 8, 10, 12, 13, 15, 16b, 19.

Vers 7. ביעקב ist augenscheinlich ein Zusatz; nachdem dieser in den Text gezogen war, wurde wohl auch vor ישראל der Angleichung halber ein ב gesetzt. Dies ist also zu streichen.

Vers 8. אפרים ויושב שמרון heben sich als Glossen heraus. — לבב hinter בגדל ist überflüssig; es kommt nur hier und 10, 12 in dieser Verbindung vor; letztere Stelle ist deutlich ein Zusatz, der vielleicht mit Hinblick auf unsern Vers so formuliert worden ist; dann wird לבב als erklärende Glosse aufzufassen sein, die früh in den Text gedrungen ist, also zu streichen.

Vers 10. רצין ist späte Glosse, die dem Zusammenhang nicht mehr gerecht wurde. G hat aus dem unsicheren Konsonanntenbestand auf צרי הר ציון geraten, hatte also einen Text vor sich, in dem die Glosse רצין schon eingedrungen war. Indem ich עליו als eine Glosse auffasse, die auf das ursprünglich Richtige hinweist, vokalisiere ich יְשֹׂגֵּב und vermute על צריו. Dann wird יסכסך dieselbe Bedeutung haben wie das Hiphil von סוך Hiob 3, 23.

Vers 12. המכהו ist grammatisch korrekt und nicht zu beanstanden: dagegen ist צבאות zu streichen.

Vers 13. כפה ואגמון ist übrig, also wohl als Parallele zum Vorhergehenden aufzufassen. יום אחד ist deutlich ein späterer Zusatz.

Vers 15. ויהיו scheint redaktioneller Einschub zu sein. Der Vers ist ein etwas verändertes und umgestelltes Zitat aus 3, 12.

Dort ist, als Dreiheber, zu lesen:

עמי מאשריך מתעים
ודרך ˋאחורˊ בלעו

Für das unmögliche ארחתיך wird das als Glosse nach 1, 4 verschlagene אחור einzusetzen sein. Das vor אחור dort stehende Wort ist ebenfalls Glosse und gehört zu Vers 6, wo es für לא זרו die bessere Lesung לא נזרו an die Hand gibt. Fraglich ist, ob nicht אחור', also mit Abkürzungsstrich, als ursprüngliche Form der Glosse anzusehen wäre; dann würde vielleicht אחורניתך einzusetzen sein[1].

[1] ב für assyrisches p wie ג für assyrisches k.

[1] Form wie die Korrektur Klostermanns zu 2. Sam. 2. 23 s. Ges. HW[16] 26 zu אחר.



Vers 16 b (zu a und c sieh unten!). כי wird als redaktioneller Einschub anzusehen sein. מרע ist als מֵרֵעַ zu vokalisieren, וכל פה ist erklärender Zusatz zu דבר, vielleicht veranlasst durch Vers 11, zu welchem sieh unten.

Vers 19. יאכל ist Erklärung zu ינזר, woraus dann weiter der üble Zusatz איש בשר זרעו יאכלו entstanden ist. Für שבעו lese ich mit G שבע.

Das erweiterte Gedicht hatte also folgenden Wortlaut:

[7] דבר שלח אדני
ונפל ישראל
[8] וידעו העם כלו
בגאוה ובגדל

[10] וַיְשַׂגֵּב יהוה על צריו
ואת איביו יסכסך
[12] והעם לא שב עד המכהו
ואת יהוה לא דרשו

[13] ויכרת יהוה מישראל
ראש וזנב
[15] מאשרי העם הזה מתעים
ומאשריו מבלעים

[16] כלו חנף ומרע
דבר נבלה
[19] ויגזר על ימין ורעב[1]
ועל שמאל ולא שבע

Uebersetzung.

Ein Wort	hat gesandt	Adonai,
Da fiel	Israel;	
Und es wusste	das ganze	Volk:
Durch Stolz	und Hochmut.	
Denn erhaben	ist Jahve	ob seinen Feinden,
Seine Gegner	einschränkend;	
Doch das Volk	wendet nicht sich	zu dem, der es
Noch sucht es	Jahveh.	[schlägt,
Da schneidet ab	Jahveh	von Israel
Kopf	und Schwanz.	
Die Führer	dieses Volks	sind irreführend,
Und seine Geführten	verwirrt.	
Ruchlos	jeder	und Bösewicht,
Thorheit	redend.	
Da weidet er	zur Rechten	und hungert
Und zur Linken	und wird nicht satt.	

Zu den bisher nicht behandelten Versen unseres Kapitels ist folgendes zu sagen:

Vers 9. Stück eines Zweihebergedichts, als Beleg für den Hochmut Israels in Vers 8 an dem Rand beigefügt:

„Sind Ziegel gefallen,
„Bauen wir mit Quadern.
„Sind Sykomoren gebrochen,
„Setzen wir Cedern ein.

Vers 11. Die erste Hälfte Stück eines Zweihebergedichts, als Illustrierung des יסכסך beigeschrieben:

„Aram von Osten,
„Die Philister von Westen.
„Sie fressen Israel
„Mit vollem Munde.

Die zweite Hälfte ist Zitat aus 5, 25 (Dreiheber) und hier wegen Vers 12 an den Rand geschrieben.

Vers 14. Deutende Erklärung zu Vers 13 (Lehrtätigkeit).

Vers 16 a. Die zweite Hälfte ist deutlich Beischrift zu dem zweiten Dreiheberverse von 10, 2; lies diesen:

להיות אלמנות שללם
ואת משפט[1] יתומים יָבֹזּוּ[2]

Die erste Hälfte kann ich dagegen noch nicht unterbringen, doch zeigt der ganze Zuschnitt des Textes, dass es sich auch nur um eine Beischrift handeln kann.

16 c ist Wiederholung des in Vers 11 hineingezogenen Zitats. Hier vielleicht schon die Spur desjenigen, der aus dem zusammengewachsenen Stoff mechanisch ein „Gedicht mit Refrain" machen wollte.

Vers 17 ist eine Dreiheberstrophe, wohl auf dem Rand beigefügt als Illustrierung zu אש in Vers 4:

Denn es brennt	Bosheit	wie Feuer,
Das Dorn	und Strauch	verzehrt,
Anglostet	die Zweige	des Waldes,
Dass die Täler[3]	wirbeln[4]	von Rauch.

Vers 18 besteht ausser aus dem zu Vers 4 Gezogenen aus späteren Zusätzen.

Vers 20 dürfte im ersten Halbteil einen Zusatz zu Vers 11 enthalten, an den später יחדו המה על יהודה als historische Reminiscenz angesetzt ist; daran ist wie in Vers 11 wieder das Zitat aus 5, 22 angeleimt.

Hieraus ergibt sich dann die weitere Folgerung, dass die Anleimung desselben Zitats in 10, 4 ebenso anzusehen ist, dass also 10, 1—3, das aus guten Dreiheberversen besteht, ursprünglich nichts mit dem Gedicht in Kap. 9 zu tun hat.

---

[1] Hierzu war ein Zusatz geschrieben worden, der beim Abschreiben in 8, 21 hineingezogen wurde: (ורעב) והיה כי ירעב והתקצף וקלל· במלכו ובאלהיו ופנה למעל (= wendet sich zum Abfall; ה zu streichen!).

[1] Hierher aus dem ersten Teil dieses Verses zu ziehen, der selbst einen Dreihebervers bildet.

[2] So zu vokalisieren.

[3] Lies גֵּאֹת für גאות.

[4] So nach dem Zusammenhang geraten; wenn die zu Grunde liegende Bedeutung: sich hin und her wenden war, könnte an das assyrische *abaku* gedacht werden, s. Ges. H. W.[15] sub voce, wo dafür auf Haupt SBOT verwiesen ist. (Anm. zu Cheyne, Isajah, S. 84).

Zum Schlusse weise ich darauf hin, dass ש ebenso für assyrisch s und ס für assyrisches š steht, wie regelrecht bei Entlehnungen aus dem Assyrischen: Šarrukîn, resp. Šarrukînu = סרגון; שנסרצר = Sin-šar-uṣur (Schrader Z. K. I S. 178 nach Clermont-Ganneau Journ. Asiat. VIII 140)[1]; ferner, dass das assyrische ê durch ע wiedergegeben ist, was nach mehreren Richtungen zu verfolgen wäre.

Das Alter der Geburtsomina.

Von Arthur Ungnad.

Die babylonischen Geburtsomina sind bekanntlich nur in Abschriften der Bibliothek Assurbanipals erhalten. Dass sie aber aus viel älterer Zeit stammen, kann keinem Zweifel unterliegen. In seiner Bearbeitung dieser Texte in der Assyr. Bibliothek XXII (1914) schiebt mir Dennefeld die Ansicht unter, dass diese Omentexte ganz junge Erzeugnisse der Literatur seien, und zwar auf Grund meiner Bemerkungen in AO 10, 3, S. 6. Hätte Dennefeld nicht nur S. 6, sondern auch SS. 7. 16 und namentlich S. 20 gelesen, so würde er bemerkt haben, dass ich nur Teile der Omensammlungen für jüngere Zutaten halte, die aber dem Stile der älteren Zeit angepasst wurden. Von den astrologischen Omen sage ich sogar, dass „einzelne Teile annähernd in diese[2] Zeit hinaufreichen". Für die Leberschau und die Oelwahrsagung steht ja das Vorhandensein von Omentexten zur Hammurapizeit fest. Was die Geburtsomina betrifft, so lassen sich nur allerlei unsichere Anzeichen für die Abfassungszeit anführen. Dass auch hier Teile der Sammeltätigkeit einer späteren Zeit zuzuschreiben sind, zeigt wohl die Erwähnung der *Ummân-man-da* CT 27, 19: 24, die bekanntlich auch in jüngeren Teilen des grossen astronomischen Omenwerkes begegnen[3]. Auch 79, 7—8, 237 (CT 28, 40), Z. 3 wird gegen Dennefeld *ummân-má-du ite[bbi]* zu lesen sein; ferner K 9837 (CT 28, 15), Z. 5 vielleicht *tibû-ut ummân-ma-a[d-da]*.

Einen Beweis für die Abfassung der Texte in der Hammurapi-Zeit sieht Dennefeld in der Erwähnung von Nergal zusammen „mit dem Flurgott" (sic!) Nisaba (CT 27, 26: 8), die nach ihm „in der Hammurapi-Periode oft auf Grenzsteinen zusammenstehen"[1]. Leider sind bisher keine Grenzsteine dieser Art bekannt!

Ganz unsicher sind Dennefeld's sprachliche Indizien: *ramânu* als Bestandteil des Körpers (CT 28, 1: 16) könnte nur zufällig sonst nicht[2] belegt sein, zumal ja viele andere Bezeichnungen von Körperteilen sich nur in diesen Texten finden. *É.GE.A* = *kallâtu* (CT 28, 12: K 6667), Z. 6 gibt als „Braut" einen guten Sinn, könnte aber auch aus einem babylonischen *MAL.GE.A* = *gâgû* verschrieben sein; und *mame-it* als Verb (CT 27, 42: 6) ist sicher ein Versehen für *ma-ši-it*[3]; vgl. CT 27, 18: 13 *tuppi ša širi ma-ši-it* entsprechend unserm *[t]up-pi ma-ME-it*.

Gegenüber den orthographischen Indizien Dennefeld's muss darauf hingewiesen werden, dass sich Schreibungen der auf S. 10 angeführten Art gelegentlich noch in der späteren Kassitenzeit finden, z. B. *a-PI-lu-tum* BE XIV 58, 1; *is-ZA-ḫar* Amarna, Knudtzon 5, 18 u. a., wenn wir von den aus Palaestina stammenden Texten ganz absehen.

Dennefeld's Beweise besagen also durchweg nichts oder nur wenig. Dennoch wird der Grundstock der Sammlung bereits der Hammurapi-Zeit angehören. Vielleicht darf man dafür auf ein textkritisches Indizium hinweisen; CT 27, 18: 11 findet sich nämlich eine Doppellesung *i-gi-ir-ru* und *i-zi-ir(-ru)*. Diese könnte sehr wohl aus einer Zeit stammen, in der *GI* und *ZI* verwechselt werden konnten, und dies ist in der ersten Hälfte der Hammurapi-Dynastie tatsächlich sehr leicht möglich; man vgl. z. B. in CT II 35 (Sumulaël) das *ZI* in Z. 7 mit *GI* in Z. 10. 13.

Wenn also auch alle Wahrscheinlichkeiten dafür sprechen, dass die Geburtsomina bereits in der Hammurapizeit kodifiziert wurden, so lässt sich bisher ein sicherer Beweis dafür noch nicht erbringen.

Geographica.

Von Bruno Meissner.

1. Zur Lage von Isin.

Eine der letzten grossen Städte Babyloniens, deren Lage wir noch nicht kennen, ist Isin, einst der Sitz einer mächtigen Dynastie, die ganz Sumer und Akkad beherrschte. Aus den nicht gerade häufigen offiziellen Inschriften

[1] Auf die Diskussion der Zischlaute und ihrer Entsprechung will ich hier nicht eingehen.

[2] Des Reiches von Akkad.

[3] Vgl. auch C. Bezold, Sitzungsber. Heidelberg 1911, Nr. 7, S. 16. Die Erwähnung der *ummân-ma-an[da]* in dem sog. Kedorlaomertext Sp. 158 + Sp. II 962 lässt sich historisch kaum verwerten. Nebenbei bemerkt halte ich *KU-KU-KU(-KU)-MAL-Mal* (sicher nicht = Kedorlaomer) für eine graphische Spielerei = *Ku-dúr-nâḫûti*: *KU-MAL* = *nâḫu* ist ja wohlbekannt. Es handelt sich also um den bekannten König Kudurnanhundi, der die Nanâ von Uruk entführte.

[1] D. zitiert hier Jastrow, Religion I, S. 95. Ich traute Jastrow eine derartige Aeusserung von vornherein nicht zu, und in der Tat steht bei ihm auch nichts davon!

[2] Vgl. aber Stellen wie Maklû VII 23; V R 47, 59a.

[3] Mit *š* wegen des häufigen Subst. *ma-áš-tu* (. . . . *ma-ši-it*) 27, 20: 4 ff.; CT 28, 1: 17 u. 5.

dieser Könige ersehen wir, dass sie neben ihrer Hauptstadt ihr Hauptaugenmerk auf Nippur richten[1]; ja Irra-imitti datiert sogar eines seiner Jahre nach der Restauration von Nippur[2]. Auch in andern Texten werden die Städte Isin und Nippur oft nebeneinander genannt; z. B. CT XIII 49, 9 a ff.:

. . . . . . *EN-LIL-KI*
. . . . . . *NI-SI-IN-KI*
. . . . . . *in-ni-ip-pu-uš*
. . . . . . *in-na-ad-di* =
. . . . . . von Nippur
. . . . . . von Isin
. . . . . . wird gemacht werden
. . . . . . wird hingeworfen werden.

In einem Hymnus an die Hauptgöttin von Isin, *Nin-Ì-si-in-na* = *Gula* (BAV, 644) stehen Z. 7 ff. beide Städte ebenfalls neben einander:

ina Ni-ip-pu-ru pa-rak-ku ṣi-ri ša [šamê u irṣiti . . . . . .
i-na I-si-in âl be-lu-ti-ša . . . . . . =
In Nippur, dem erhabenen Heiligtum [Himmels und der Erde . . . . . .
in Isin, der Stadt ihrer Herrschaft . . . .

Aus allen diesen Stellen geht hervor, dass beide Städte gewiss nicht weit von einander entfernt waren. Darum ist es nicht verständlich, warum Hommel, Geogr. Vorderas. 297 trotzdem er diese nahen Beziehungen kennt, Isin „der grössten Wahrscheinlichkeit nach irgendwo im Osten des Tigris suchen“ will.

Einen Schritt weiter bringt uns der grosse von Ebeling, Keilschr. aus Assur Nr. 15 und 16 publizierte Hymnus an die *Nin-in-si-(an)-na* = *Nin-karrak*, in dem höchst anschaulich der Auszug aus ihrem Tempel (in Isin) und ihre Schiffsfahrt nach Nippur beschrieben wird. Die Zeilen 33 ff. lauten:

i-na Pu-rat-ti ú-di-tim elli-ti a-na Nippur ha-diš ik-ki-lip-[pi]
i-na Kar-geštin-na (iṣ)elippa um-mid-ma (il) E-a iḫ-du-ú =
Auf dem Euphrat (wie) ein heller Rohrstengel segelte sie froh nach Nippur[3],
am Weinkai machte sie das Schiff fest, und Ea freute sich.

Weil *nikilpû* immer nur „von selbst laufen“ bedeutet, wie Wind, Wolken, Schweiss usw., und *elippum mukkalpîtum* im CH XX r 69, 77 das stromabwärts fahrende Schiff bezeichnet im Gegensatz zum *elippum mahirtum*, dem entgegen kommenden, stromaufwärts fahrenden, muss hier die Barke der Göttin auch stromabwärts fahren, Isin also nördlicher als Nippur am Euphrat[1] gelegen haben. Da der jetzige Schaṭṭ en Nil wohl ungefähr dem alten Euphratbett entspricht, würde ich Isin in dem 18 km nördlich von Nuffar gelegenen Tell Ziblîje suchen. Vielleicht könnte eine kurze Ausgrabung die Frage entscheiden.

[1] S. Thureau-Dangin, Sum. akkad. Königsinschr. 204 ff.
[2] Poebel HGT IV, 138: *mu Irra-imiti lugale nibru kibi bingia.*
[3] Der sumerische Text weicht etwas ab; er lautet: Auf dem Euphrat als heller Rohrstengel fuhr sie abwärts, und Nippur freu[te sich].

[1] Dass Nippur am Euphrat (*(nâr) Purattu*), oder wenigstens einem Arm des Euphrat (*(nâr) Purat Nippur*) lag, zeigen Stellen wie Clay BE IX, 14, 2; 19, 9; 59, 3, 11; X, 5, 4; 7, 2; 26, 9; 88, 6 usw. Vgl. auch King; Hist. of Sumer and Akkad I, 8.

Ein Himmelsbild der Pokontschi.

Von Ferdinand Bork.

Es hat sich immer wieder herausgestellt, dass die alten, überlieferten und erschlossenen, Instrumente zu Zwecken der Mantik und Chronologie Abbilder des Weltbildes des jeweiligen Volkes waren. Es gibt nun Instrumente, die auf das Erdbild zurückgehen, und solche, in deren Mittelpunkte der Himmelspol steht.

Wenn man also ein chronologisches System wie das der 20 mešikanischen Tagesnamen verstehen will, so muss man auf das zu Grunde liegende Weltbild zurückgreifen, oder es nötigenfalls wieder herzustellen versuchen. Zum Verständnis der Tagesnamen ist die Tatsache wichtig, dass die Reihe der 20 Namen einen Grundstock von 12 enthält, die auf ein altweltliches Vorbild zurückzuführen sind. Darüber wolle man meine Arbeiten im dritten Bande des Orientalischen Archivs und mein Buch „Neue Tierkreise“ (Leipzig, 1913) vergleichen. Es gab im alten Mešiko, wie ich OLZ 1916 Sp. 332 ff. in „Neue Tierkreise aus Mešiko“ festgestellt habe, mit einander verwandte Tierkreise von 12 und 13 Tieren. Das mittelste Bild des letzteren war ursprünglich der Truthahn, den ich mit dem westasiatischen „König Pfau“ in Beziehung setzen zu müssen glaube. Bei den Sunji in Neumešiko entspricht unter ihren kosmisch orientierten 19 Clans der Clan des Ara, der ebenfalls eine Erscheinungsform des „König Pfau“ sein dürfte, der Mittelwelt, der Erde; und ebenso unter den 13 Medizingesellschaften desselben Volkes die letzte, die Leute des mythischen Tanzdramas. Es handelt sich wohl dabei um Tanzfeierlichkeiten, die, wie bei den Irokesen, am Neujahrstage abgehalten wurden, und es wird sich ein Zusammenhang mit der altmešikanischen Vorstellung nicht abweisen lassen, dass der Gott Šolotl-Nanauatzin, dem das 17 Tageszeichen angehört, der Erdgott und der Herr des Ball-



spielplatzes ist (Anthropos VI, 1911, S. 410). „Das Bild des Ballspielplatzes in den Hieroglyphen mit seinen 4 farbigen Feldern, die denen der 4 Himmelsrichtungen[1] gleichen, hat nun eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Zeichen des 17. Tages, *olin*, welches Šolotl, der Herr des Ballspielplatzes regiert. Es zeigt 2 Felder, von denen das eine (rote) den lichten Himmel, das andere (dunkelblaue) die Erde darstellt. Zwischen beiden steht ein Auge, d. h. die Sonne" (W. Lehmann, XIII Amerikanistenkongress S. 261). Die Deutung W. Lehmanns wollen wir auf sich beruhen lassen. Mit Augen werden sonst die Sterne[2] bezeichnet, nicht aber die Sonne, und die Farben sind die des Nergal und des Nabû[3], der Gottheiten der Licht- und der Nachthälfte des Jahres und Tages. Es ist anzunehmen, dass das Auge den Polarstern darstellen soll, wobei die Eigenschaft des Gottes als Erdgottes keineswegs in Frage gestellt wird. Die Wechselwirkung von Makrokosmos und Mikrokosmus stellt die Verbindung her.

Bei den Mešikanern ist aber das 17. Tageszeichen nicht der Mittelpunkt des Tierkreises gewesen, sondern wahrscheinlich der Truthahn, dann der Jaguar. Um den Jaguar legten sich vier Tiergestalten herum, die den Elementen entsprachen, den äusseren Kreis bildeten 8 Gestalten. Somit besteht der Tierkreis der 13 Gestalten aus drei Sphären.

Von diesem Instrumente ging die Entwickelung zu dem Tagesnamensystem anscheinend nicht weiter, sondern von dem einsphärigen Tierkreise von 12 Gestalten. Man legte das Instrument der astrologischen Quadrate zu Grunde und liess die Mitte frei. (Vgl. Neue Tierkreise, S. 24 Abb. 6).

Bei den Pokontschi, die zu den Maja gehören, arbeitete man das Tagesnamensystem für mantische Zwecke in eigenartiger Weise um. Man schuf nach dem Vorbilde des 13-gestaltigen Instrumentes ein neues von 20 Gestalten. In die Mitte trat das 19. Tageszeichen „Gewitter", das seiner Bedeutung nach unzweifelhaft auf eine kosmische Orientierung, nicht aber auf eine geozentrische, hinweist. Es wurde alsdann der kosmische Ballspielplatz herum gelegt. Es folgte ein weiterer Kreis, der drei Gestalten enthält, in denen ich die Zeichen der drei Sphären der Sonne, des Mondes und der Venus zu sehen glaube; rings herum geht als äusserer Kreis der der 12 ekliptikalen Zeichen. Das Himmelsbild, das ich aus den mantischen Werten der einzelnen Tageszeichen nach dem Vorbilde ähnlicher Sphären (vgl Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol. 1909, 19/20. Taf. XXXVII) herleiten zu können glaube, ist also viersphärig.

Den Stoff findet man in dem Aufsatze von A. Narciso und K. Sapper: Sitten und Gebräuche der Pokonchi Indianer (XIV Amerikanistenkongress S. 412 f.). Danach ist die folgende Uebersicht gearbeitet. Die von den Verfassern gebotenen Uebersetzungen weichen oft von den üblichen erheblich ab. In diesem Falle bringe ich sie in Klammern, meist mit einem Fragezeichen dahinter. Verwiesen sei hier auf W. Lehmanns Aufsatz im Anthropos VI, der neuen Stoff für Guatemala beibringt.

Name des Tages.	Uebersetzung.		Mantischer Wert.
1. imoš	Ronron-Insekt	böse.	Die Ajkij wünschen den Gegnern Uebles.
2. ik	Čile (= Paprika)		Tag des Windgottes, den man bittet, Orkane und Gewitter fernzuhalten.
3. akahual	Nacht	böse.	Man wünscht den Feinden Uebles und Krankheiten.
4. kat	Kaiman (Feuersbrunst?)		Man erbittet das Gedeihen der Saatfelder.
5. kan	gelb		Man erbittet gutes Leben und Gesundheit.
6. kemej	Schädel mit Zahn (Zahn)	böse.	Man bittet um nichts.
7. kej	Reh		Man bittet um Erhaltung und Vermehrung des Viehes und der Haustiere.
8. kanil	Kaninchen (Eidotter?)		Man bittet um guten Feldertrag u. dergl.
9. toj	aquarius? (span. aguacero) (Stroh?)	böse.	Wer an diesem Tage geboren wird, ist unglücklich.
10. tzi	Hund		Man bittet um Jagdglück.
11. huatz	Brüllaffe		Die Priester wünschen Tod oder Genesung.
12. hej	Zahn	bester Tag	Man erbittet Glück für Reisen, Handelsgewinn u. dergl., da Gott an diesem Tage alles gewährt.
13. aj	junger Mais		Man bittet für die Angehörigen.
14. iš	Zauberer (wildes Tier?)		Man bittet Gott um Schutz in allen Unternehmungen u. besonders um Schutz der Haustiere gegen die Angriffe wilder Tiere.

[1] Also: Ost: gelb; Süd: schwarz, West: weiss, Nord: rot. Eine Arbeit von mir über „Weltbild und Planetenfarben" ist zwar gesetzt, kann aber des Krieges wegen nicht erscheinen. Bork.

[2] Vgl. F. Boll: Aus der Offenbarung Johannis. Leipzig, 1914. S. 36.

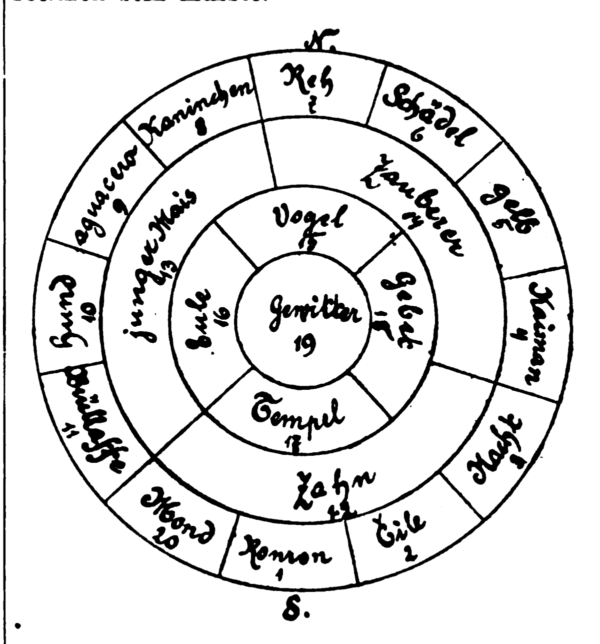
[3] Statt des Nabû wäre auch Ninib denkbar, da dunkelblau und schwarz leicht vertauscht werden.

15. tzikin	Vogel	gut.	Man bittet Gott um Unterhaltsmittel.
16. ajmak	Eule, Reiher? (span. pecador) (Bimstein)	gut.	Man bittet für die Reise der Totenseelen.
17. noj	Tempel (Weisheit?)	gut.	Man bittet Gott um Wissen und Erfolg.
18. tihoš	Gebet? — (Lehmann: cuchillo)	gut.	Man bittet um religiöses Wissen.
19. kojok	Gewitter	gleichgültig.	Man bittet um guten Erfolg der Saaten.
20. Aj-pujm	Mond (= Hunahpu, vgl. E. Stucken, Mitt. d. Vorder-as. Ges. 1902 S. 41) (Jäger?)		Man bittet Gott um Jagdglück.

Man unterscheidet also gleichgültige, gute, böse und beste Tage, und wird in Folge davon 4 Sphären anzunehmen haben. In der Mitte steht der einzige gleichgültige Tag, der gut und böse in sich birgt. Genau so werden der Mittelwelt der Sunji alle Farben der übrigen acht Welten zugeschrieben. Der 15. — 18. Tag sind als gut bezeichnet. Sie werden um den gleichgültigen Tag herumzulegen sein und sind anscheinend den vier Himmelsrichtungen zugeordnet, wie es die Anschauungen der Sunji nahe legen (Or. Arch. III S. 155 ff.), die den Osten mit der Religion und Zauberei, den Süden mit der Landwirtschaft und Heilkunde, den Westen mit der Jagd und dem Kriege, den Norden mit Krieg und Zerstörung verbinden. Danach versuche ich den Tag Nr. 18 „Gebet" zum Osten, Nr. 17 „Tempel", „Weisheit?" zum Süden zu stellen. Durch mechanische Weiterleitung der Reihe wäre Nr. 16 „Eule" zum Westen, Nr. 15 „Vogel" zum Norden zu stellen. Es muss auffallen, dass hier Osten und Süden so wenig auseinandergehalten werden, und ferner, dass Westen und Norden geradezu durcheinander geworfen werden. Die eigentliche Gegend des Todes sollte nämlich der Norden sein, hier aber ist es der Westen, da man am 16. Tage für die Reise der Totenseelen betet. In ähnlicher Weise bilden die Beziehungen des Nordens und Westens zum menschlichen Leben auch bei den Sunji eine Einheit, und bei den Irokesen gar kämpfen die Clans des Nordens und Westens zusammen gegen die des Südens und Ostens. Es ist hier darauf hinzuweisen, dass auch bei den Babyloniern der Osten und Süden eine engere Einheit gegenüber dem Norden und Westen gebildet haben (vgl. A. Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur, Leipzig, 1913. S. 90). Nach dem Erweise der altweltlichen Herkunft der mešikanischen Tierkreise fällt es eben nicht weiter auf, dass andere Bestandteile des altweltlichen Gestirnaberglaubens nach Amerika gewandert sind, wie die Verbindung von Farben mit Planeten und dergl. Der vierfarbige Ballspielplatz ist nichts weiter als das System der vier Himmelspunktplaneten der Babylonier: Ninib-Saturn (N), Nabû-Merkur (W), Nergal-Mars (S), Marduk-Jupiter (O) mit ihren Farben.

Nach Ausscheidung des 15. — 19. Tageszeichen bleiben 15 übrig, unter denen nur 5 als böse oder beste bezeichnet werden. Da sonst auf einen bezeichneten Tag immer zwei unbezeichnete folgen, so scheint mir bei Nr. 1, wo diese Regel unterbrochen erscheint, ein Fehler vorzuliegen. Ich bin der Meinung, dass die Bezeichnung „böse" dem 20. Zeichen zukommt, und ändere dem entsprechend. So erhält man 12 böse und 3 beste Tage, die man in zwei Ringen wird anordnen dürfen.

Die Anordnung des äussersten Ringes nimmt darauf Rücksicht, dass zum Westen, der amerikanischen Wassergegend, Nr. 9 der aquarius? und Nr. 11 der Brüllaffe = Affe der Mešikaner gehören müssten, und dass zum Norden, der Gegend des Todes, Nr. 6 „Schädel" zuzurechnen sein müsste.



Die Anordnung des von mir wiederhergestellten Instrumentes ist also folgende:

1. Aeuserer Ring: 12 Tierkreiszeichen, darunter 4 unheilbringende.
2. Zweiter Ring: 3 Sphärenzeichen, darunter eines von allerbester Vorbedeutung. Es handelt sich wohl um Sonne, Mond und Venus.
3. Dritter Ring: Ballspielplatz-(Himmelspunkt-)-Zeichen (Jupiter, Saturn, Merkur, Mars), gute Tage.
4. Mitte: 1 Himmelspolzeichen, gleichgültig.

Besprechungen.

Muḥammad Ibn Sallâm al-ǧumaḥí. Die Klassen der Dichter. Herausg. von Joseph Hell. LXXVI, ٢٥٩ S. gr. 8°. M. 9—. Leiden, E. J. Brill, 1916. Bespr. von H. Reckendorf, Freiburg i. Br.

Hell hat das im 3. Jahrhundert d. H. verfasste, einst vielbenutzte, auch im K. alaġānī oft zitirte, aber seit Jahrhunderten verschollene Dichterklassenbuch des basrischen Philologen auf Grund zweier an Wert sehr ungleicher Handschriften herausgegeben und mit kritischem Apparat und einer Einleitung versehen. Das Werk ist in seiner jetzigen Gestalt lückenhaft; auch ist sein Verhältnis zu andern Werken Ibn Sallām alǧumaḥīs sowie zu Abū Ḫalīfa nicht recht klar[1]. Eigentumsgrenzen sind schwer zu ziehen in einer Zeit, in der ein Buch eine Art Kollegheft war, das der Hörer weiter überlieferte, falls er sich nicht eines Tages bemüssigt sah, nunmehr dasselbe Buch zu „verfassen". Hell ist geneigt den Anteil Ǧumaḥīs an der buchmässigen Gestaltung des Werkes gering anzuschlagen und sie im Wesentlichen dem Abū Ḫalīfa zuzuschreiben, was mir aber doch zu weit zu gehen scheint.

Das Werk ist interessant als eines der ältesten erhaltenen seiner Gattung. Dass indes die Literaturwissenschaft zur Zeit Ǧ.s schon eine Geschichte hinter sich hatte, ergibt sich aus dem z. T. nur bei Sujūṭī aufbehaltenen Eingang, wo Ǧ. darüber klagt, dass sich unterschobene Verse „von Buch zu Buch" forterben; es gibt ferner bei den Gelehrten Meinungsverschiedenheiten über die Echtheit von Versen, also nicht nur Sammeltätigkeit sondern auch Forschung; auch hat sich ein gewisser literarischer Takt herausgebildet, der nur dem Kenner eigen ist. Ǧ. misst dem consensus omnium allerdings unumstössliche Beweiskraft bei, wie er überhaupt herrschenden Ansichten folgt, auch wo er sie erweislich nicht hat nachprüfen können. Z. B. erhält auch ʿAbīd ibn alabraṣ seine Ehrenstelle, obwohl Ǧ. gesteht, nur einen einzigen Vers von ihm zu kennen[2], wennschon es damals nach Ansicht seines Lehrers Jūnus etwa 10 echte Gedichte von ihm gegeben haben soll[1]. In Echtheitsfragen gingen eben die Ansichten auseinander[2]. Ǧumaḥi kehrt gerne den Skeptiker heraus[3]. Lieber gibt er sich mit spärlichen Gedichtresten sogar berühmter Dichter zufrieden, als dass er unterschiedslos Alles hinnimmt; denn besser garnichts als solches Zeug, meint er (61, 16). Zu den bekannten Verdächtigungen der Vertrauenswürdigkeit des Muḥammad ibn Isḥāḳ gesellt sich 4, 7 der Anwurf, er habe die unmöglichsten Verse völlig kritiklos seiner Sīra einverleibt. Gedichte aus den Zeiten von ʿĀd und Ṯamūd für bare Münze zu nehmen, schien unserem Kritiker denn doch zu toll. Aber die Maasslosigkeit des Angriffs gegen den berühmten Mohammedbiographen (z. B., er habe durch sein Verfahren die arab. Poesie auf den Hund gebracht) wäre doch nicht möglich gewesen, wenn damals Ibn Isḥāḳ nicht schon aus theologischen Gründen suspekt gewesen wäre[4]. — Ueber die ästhetische Kritik Ǧ.s, seine Grundsätze bei der Auswahl der Dichter und ihrer Verteilung auf die einzelnen Klassen liesse sich eine besondere Untersuchung anstellen. Seine literarischen Urteile, die sich ja durch zahlreiche andere aus der arab. Literaturwissenschaft beleuchten liessen, würden uns, wenn man ihnen genauer nachginge, zeigen, wie fremd uns im Grunde diese ganze Dichtung ist. Der Herausgeber hat sich in der Einleitung fast ganz auf die Untersuchung der äusseren literar. Form des Klassenbuches beschränkt.

Zu der beliebten Doktorfrage der Araber: „Wer ist der grösste Dichter?" werden auch von Ǧ. Zeugnisse beigebracht. Man sieht, wie Recht Ḫalaf hatte, wenn er ausweichend erwiderte, es gelinge ja doch nicht, sich auf einen bestimmten zu einigen — um dann allerdings seinen Privatgeschmack für Aʿšā sprechen zu lassen (18, 21). Ein Anderer[5] tut den orakelhaften Ausspruch, Farazdaḳ sei der grössere Dichter im Allgemeinen, Ǧarīr im Besonderen (75, 7 und vgl. dazu noch 86, 5). Wieder ein

---

[1] Brockelmann hatte nicht behauptet, die *fuḥūl* und die *fursān* seien besondere Werke (S. XIII), sondern hatte sie als Abteilungen der *šuʿarā* angesehen. Das ist nun freilich wenig wahrscheinlich, weil die unter jenen *fursān* aufgezählten Duraid ibn aṣṣimma, Ḫufāf ibn ʿAmr und Mālik ibn Ḥammād in den *Ṭab. aššuʿarā* überhaupt nicht vorkommen, und Mālik ibn Nuwaira, Ṣaḫr ibn ʿAmr sowie Muʿāwija ibn ʿAmr keinen besonderen Abschnitt erhalten haben, sondern nur nebenher erwähnt sind. Die genannten Personen könnten also höchstens in einem jetzt verlorenen Kapitel der Exkurse behandelt gewesen sein. Eine Verwechslung mit einem Werke Abū Ḫalīfas ist um so eher denkbar, als auch letzterer die Nisbe Alǧumaḥī trug.

[2] Die grössten Artikel haben Farazdaḳ, Ǧarīr und Aḫṭal.

[1] Unser Diwan des Dichters ist bekanntlich grösser. Der oben erwähnte Vers ist an sich nichtssagend, bildet aber den Anfang eines der berühmtesten Gedichte ʿAbīds.

[2] Auch vom Diwan des Ḥassān ibn Ṯābit möchte Ǧumaḥi manches ferne halten; viele ḳuraišitische Schmähgedichte seien unter seiner Flagge gesegelt (52, 9). Es fällt ihm jedoch auf, dass es eigentlich wenig ḳuraišitische Gedichte gibt; er erklärt es daraus, dass bei den Ḳ. innere Fehden, die so oft den Stoff der Gedichte bilden, selten gewesen seien (65, 22).

[3] Den Kufiern macht er in einem Falle den Vorwurf grösserer Weitherzigkeit (34, 2).

[4] Wie es mit Ǧ.s eigenem kritischen Sinn bestellt war, beweist die Aufnahme der Geschichte 133, 2 ff., an der ihm nicht einmal die Form auffällig gewesen zu sein scheint.

[5] Offenbar Ibn Daʾb. Der Ueberlieferer ist Ǧ., vgl. 28, 4. 45, 14. 66, 16.

Anderer, ein in weitesten Kreisen Unbekannter[1], soll sich selbst für den zweitgrössten und einen, der um ein kleinwenig bekannter ist, für den drittgrössten erklärt haben, eine Rangordnung, die selbstverständlich letzterer bei aller Hochachtung vor den dichterischen Gaben des ersteren unglaublich gefunden haben soll. — Aesthetische, persönliche, politische und religiöse Voreingenommenheiten kreuzten sich bei der Beantwortung der Frage, die für die Erforschung der Parteibildung im Islam recht lehrreich ist. Dabei mag gelegentlich den Literarhistorikern der Schalk im Nacken gesessen haben.

Bei der Herausgabe des Textes war es natürlich die Hauptaufgabe Hells, diejenige Textgestalt festzustellen, in der die Gedichte einst dem Ġ. vorgelegen haben dürften; das enthob ihn aber nicht der Nebenaufgabe, sich um die ursprünglichste Textgestalt zu bemühen, was er denn auch getan hat. Die Ausgabe bedarf jedoch, soweit ich sie nachgeprüft habe, auf Schritt und Tritt der Verbesserung. Meine nachfolgenden Bemerkungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Ein und das Andere mag Druckfehler sein; im Uebrigen habe ich die massenhaften Druckfehler[2] nicht berücksichtigt, wiewohl einige mit auffälliger Regelmässigkeit wiederkehren.

3, 14. ظريفة (ʿUmda). **5**, 9. بعاد (B). **9**, 20. Die Uebersetzung „belegbar“ (S. XVIII) ist missverständlich; Ġ. kannte sicherlich von Imrulḳais mehr, als er „belegt“. Er meint mit حجة solche Belegstellen, die für Leben und Art des Dichters kennzeichnend sind; vgl. 15, 11 über die Grundsätze bei der Auswahl von Dichterstellen. **10**, **23**. كذلك (M.) **13**. 1. Bei der Lesart من bereitet das Suffix von نلته Schwierigkeiten. Bessere Lesarten bei Goldz. Abh. II ٣٩, 9 und Anm. 16. Ein wenig unlogisch bleibt der Satz immer; man muss eben den Schluss ergänzen zu „ausser ewiges Leben, (das überhaupt Keiner erlangt)“. **16**, 16. سؤول, das nicht bloss „mendicus“ (Freytag) bedeutet.

18, 22 يُنْتَهَى. يُجْتَمَع. **23**, 15 نمى بك آباء ابى لك مجدهم **25**, 15. تر **26**, 17 Warum wird im Komm. ظاهرُ in ظاهرَ verwandelt? 21 St. غلب l. غُلِّبَ. Es handelt sich um den Unterschied von Perf. und Part. Die Hds. B hat hier im Grunde das Richtige; ا ist Dittographie. **27**, 1 غُلِبَت. 22 Der Herausgeber scheint zu übersetzen: „Der Dieb, (nämlich derjenige,) der gestohlen hat, ist U. (‚der) sein Gedicht (gestohlen hat)“. Vokalisiert man اميةَ so bedeutet es: „Der Dieb ist derjenige, der dem U. sein Gedicht gestohlen hat“. Die Aġ.fassung bedeutet: „Der Dieb ist derjenige, der das Gedicht U.s gestohlen hat“ — eine versteckte Beschuldigung gerade U.s. **28**, 14 فمَن راكبٌ 15 ومروانَ والانباء [nicht mit dem Komm. in ابناء zu ändern] تَنْمَى وتُجْلَب **31**, 13. Hinter كان sind einige Worte ausgefallen, s. Aġ. **37**, 14 بعيدٌ; andernfalls müsste es بعيدا lauten. Hierauf statt ناى به mit Aġ. فانى (= فَأَنَّى). **39**, 18 الاغرّ (vgl. auch Kāmil 312, 4). ما ist Verstärkung von بحق, wofür auch بالحقّ, „wahrlich“. **43**, 3 اذ (Diw.). **45**, 2 فتى ist metrisch ausgeschlossen; also فردا oder قروا, s. d. Var. zu Jāḳūt. Hierauf أُعْجِبَهُ. **46**, 10. Warum ist هاديا nicht beibehalten? 11. Der Aġ.text ist eigentlich grammatisch klar: مَنِيَّتُهُ مِنِّى „seinen Tod durch mich“. **47**, 3 تعرِف, vgl. 4 تدمعا. **54**, 11 بنات (Akkus.); ما ist Verstärkungspartikel. **56**, 18 فرارنا (mit Kow.). **58**, 20 Statt قبلنا hat J. Hiš. قتلنا und ebenso Ṭabarī III 436, 5. 2174, 5. **59**, 6 لما مِن اخوة (Aġ.). **60**, 7 لترسل (Aġ.), vgl. 8. **62**, 13. أنّ لا تلومَهُ على اللّوم; ein so pietätvoller Sohn verdient trotz seiner Gemeinheit keinen Tadel. Das ist natürlich Ironie; ein arab. Sprichwort sagt مَن تَشَبَّهَ بابيه (أَشْبَهَ اباه) فما ظلم „wer seinen Vater nachahmt, begeht kein Unrecht“.

[1] Das Namenverzeichnis Hells hält diesen Abū Miḥǵan (Nuṣaib), einen Maulā Abdelmeliks, für identisch mit dem 68, 10 erwähnten, namentlich aus der Schlacht bei Ḳadisijja bekannten Taḳifiten.

[2] Die Ungunst der Zeiten wird gewiss die Druckreinheit beeinträchtigt haben, aber die „Berichtigungen“ Hells verbessern eben doch nur einen kleinen Teil der Fehler und enthalten selbst wieder neue. Die vielen Fehler des Kommentars sind überhaupt in den „Berichtigungen“ nicht verbessert und gerade sie sind, namentlich in den falschen Zahlenangaben, die störendsten.

63, 1 مقينة تُقَيِنُ. 4 افكل, „Schar“. **65,** 9 يرعى. **66,** 18 وَلَم أُبْتَ مِن طَلَبِ. **72,** 14 دروّها (B.). 18 هالكٌ. **73,** 11 إن. 16 واضعةً „die Hand auf die Leber legend“ (damit sie nicht vor Erregung zerspringt), oder aber „unverschleiert“ und dann كفّها. 18 Es ist nicht abzusehen, was das „Wolkenwasser“ hier soll. Statt الغمام vielleicht اللفام, vgl. den Schluss des Verses. Das naheliegende لغام wird nur von Tieren gebraucht. 22 إنَ آمسيت. **74,** 2 إن. 3 واتقىْ. **76,** 8 Es fehlt nichts. Die Worte bedeuten: Mit dieser Frage wollte Ḥ. sagen .... 13 فيشبهَه. 14 فيقال. **79,** 22 أن „weil“. **80,** 8 كانتْ آمه. **84,** 4 kommt bei Grammatikern vor, vgl. ferner Naḳ. Nr. 51, 151. **89,** 7 امَ آنْت. **93,** 10 اعتلوا war richtig; „sie redeten ihm vor“ von علّ. **94,** 18 بتاخير „das Schicksal bringt die Verschonung mit sich“. Der Text des Diwans: „das Schicksal und die Verschonung wollen noch nicht“. **96,** 5 أن „weil“. **99,** 14 بخزية. **100,** 15 Die hinter حامل unumgängliche Lesart بعل auch Aġ. XIX 45. **102,** 9 Entweder ابنَ mit منسوب oder ابنُ mit منسوبا. **107,** 6 أن und أنى. **110,** 16 وردت. **114,** 22 Zwischen عظيم und امرء wird أطعْ ausgefallen sein. **120,** 6 قريش, haplolog. Silbenelipse. **122,** 10 Die Hds. meinen أكفرْ. 16 Hinter خارجة ist بن حصن ausgefallen, vgl. auch 17. **125,** 8 كهولة. 17 wohl الحازون „Tierbeschwörer“. **129,** 17 فنّان. 18 تحلو. إما. فعاشُ النفس. **131,** 4 Metrisch einwandfrei, denn die Hs. lesen offenbar هيجا, wie übrigens auch Aġ. **131,** 5 أن „weil“. **132,** 21 وملوك. **135,** 4 Statt شرى der besseren Hds. A liest Hell mit B سُرى; aber was sind „Sterne der Nachtreise, durch die die Grenzen gesperrt werden?“ Ist statt نجوم zu lesen تخوم „Grenzmarken“? **137,** 16 النبيّ usw. Die Nominative hinter dem zweiten منّا verbleiben natürlich. Die Lesart نحن bringt Einheitlichkeit, ist aber nicht erforderlich. **138,** 1. Mit allen anderen Zeugen يوجفون. 2. Ebenso ياتون. 12 قبص, das in solcher Verbindung ausser an dieser Ruḳ.stelle noch Ruḳ. 14, 22 sowie Aḫṭal 275, 5 und Lane s. v. vorkommt, hätte nicht mit B geändert werden sollen. 15 تَلألا. 16 الدارِ, uneigentl. Idafe. 20 واكثرُ. **140,** 13 مساكنها. Hierauf zwei Ortsnamen, denen ich im Augenblick nicht weiter nachgehen und daher nicht feststellen kann, ob im ersten Halbvers vielleicht أُحُد angängig ist. 18 يُنكحوا. **141,** 2 Doch wohl نسوان mit K. 21 لَأَبْلَيَانى „so hätten sie mich schliesslich doch aufgerieben“. **142,** 12 نواها (B und Aġ.). 20 b قلبت ohne Tašdīd; schon I hat diese Bedeutung. **21** إنى (nicht etwa Druckf.; s. d. Komm.). **143,** 4 مَتحل ist einwandfrei und besser als die Verbesserung; „ohne [غيرَ] Uebertreibung (sei es gesagt)“ vgl. Umajja 29, 12 (s. OLZ 1912, 214). Ḥam. 341 Vs. 2. 15 Mit den Hds. und gegen Aġ. سكّاء; darauf beruht gerade der Vergleich mit dem Strauss. 20 يضحك (Aġ.) dürfte das Ursprüngliche gewesen sein; der Wind heult, der Blitz aber bleckt lachend die Zähne. **151,** 3 ناء, bezw. نائ; Metrum. 22 عين (Aġ.). **153,** 23 فينا (Diw., Aġ.). **154,** 7 b غديّةً رهجٌ; Metrum. 9 نواصيهن شعثٌ; höchstens bei umgekehrter Wortstellung könnte es شعثا lauten. 14 أسْمعَ.

Beer, Georg: Hebräisches Uebungsbuch. (Sammlung Göschen Nr. 769.) (135 S.) kl. 8°. Geb. M. 1 —. Berlin, G. J. Göschen, 1916. Bespr. v. Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Das Uebungsbuch schliesst sich eng an des gleichen Verfassers treffliche „Hebräische Grammatik“ an. Nach einigen Uebungen zur Schrift- und Lautlehre (S. 5—7) folgen zunächst Stücke zur Einübung der Formenlehre (S. 7—45). Jede Uebung enthält je einen vokalisierten hebräischen, einen deutschen und einen unvokalisierten hebräischen Abschnitt. Da neben dem einfachen

Formenbilden von Anfang an auch kleine Sätze zum Uebersetzen gegeben werden, ermüdet die Benutzung dieses Uebungsbuches nirgends. Die stete Beigabe unvokalisierter Partien ist besonders dankenswert. In den zusammenhängenden Lesestücken (S. 46—80) ist für grösste Reichhaltigkeit gesorgt worden, so dass alle literarischen Gattungen vertreten sind. Die poetischen Texte sind metrisch gesetzt. Durch reichlich beigefügte Anmerkungen ist auch das Einlesen in die zusammenhängenden unvokalisierten Texte (1. Sam. 17, 1—54, Matth. 13, 1—23, Jer. 29, 1 ff. Siloa-Inschrift. Jes. 1, 10—17, Matth. 5, 1—12, Neh. 5) nach Möglichkeit erleichtert. Uebersetzungstücke fürs Uebersetzen ins Hebräische bieten S. 80—100, sind also ebenfalls reichlich vorhanden. Die Wörterverzeichnisse, S. 101—122 hebräisch-deutsch, S. 122—135 deutsch-hebräisch, bilden den Schluss des Buches. Wie die Grammatik, so ist auch das Uebungsbuch Beers sowohl für den Schulgebrauch als auch für den Universitätsunterricht durchaus geeignet und kann vom Referenten nur empfohlen werden.

Schencke, Wilhelm: Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus. (Videnskapsselskapets Skrifter. II Hist. Filos. Klasse 1912 Nr. 6). Utgit for H. A. Benneches Fond. IV, 92 S. Lex. 8°. M. 3—. Kristiania, J. Dybwad 1913. Bespr. v. B. Violet, Berlin.

Wir haben hier eine sehr interessante Abhandlung über einen der wichtigsten Begriffe in der spätisraelitischen und jüdischen Literatur erhalten. Dass der Begriff der „Weisheit" seine Geschichte habe, stand schon vorher fest; aber es ist dem Verfasser gelungen, die losen Einzelfäden zu verbinden und ein Gewebe herzustellen, dessen Zeichnung das Bild einer aus der Vorzeit stammenden sagenhaften Göttin ahnen lässt. Mehr kann man allerdings noch nicht sagen; noch fehlen zu viele Züge, noch ist das Bild nicht ganz hergestellt. Aber jedenfalls enthält das Buch einen anerkennenswerten Versuch dazu, der wie jedes der Wissenschaft förderliche Werk zur Fortsetzung, Verbesserung, Vollendung auffordert. Schade, dass dem Verfasser die Forschungen unseres Herausgebers F. E. Peiser gänzlich unbekannt geblieben zu sein scheinen, der schon in OLZ 1900 Sp. 450 ff. auf Prov. 1—9 hingewiesen hat und dort wichtige textkritische und sachliche Bemerkungen dazu bietet![1]

Der Gang der Untersuchung ist folgender: Nach einer Einleitung, in der Schencke von der Neigung des Judentums, Gott transscendent zu fassen, redet (im Gegensatz zu dem alten Volksgott), wozu die Hypostasierung der Eigenschaften Gottes, ihr selbständiges Lebendigwerden, ein wichtiges Mittel ist, prüft der Verfasser die wichtigsten Stellen des AT darauf hin, ob diese Neigung zur Verlebendigung der Eigenschaften eine genügende Erklärung für die Eigenart des Chokma- Begriffs abgebe.

Diese Stellen sind Hiob 15. 28, Prov. 8, 22—31 und ausser einigen Spuren im slavischen und äthiopischen Henoch besonders Sirach 24, Baruch (LXX) 3, 15. 29 ff., Sap. Sal. und Philo. Sehr kurz ist S. 34 die rabbinische Literatur behandelt, die dem Verfasser wohl nicht gut zugänglich ist und worin Rabbiner sein Werk fortsetzen mögen. Aber es fehlen auch eingehende Untersuchungen über Hesek. 28 (nur S. 74 flüchtig berührt), über I. Kor. 2, 6—13 (nur S. 77 Anmerkung), ferner über etwaige wichtige Stellen in der frühchristlichen Literatur, wovon ich nur an die Oden Salomos (z. B. Ode 33), an die Pistis Sophia und an die mandäischen Schriften erinnern möchte. Ich glaube doch, es wäre nötig oder erspriesslich, die Untersuchung auch auf dies Gebiet auszudehnen, um sichere Schlüsse zu ermöglichen.

Leider zersprengt Schencke die Einheitlichkeit seiner Darstellung der behandelten Bibelstellen durch mehrere an sich sehr wertvolle, aber doch in einen Anhang zu verweisende philologische Einzeluntersuchungen, so z. B. über die Bedeutung von קנה S. 18 f. (nicht = *κτίζειν*, immer = *κτήσασθαι*) und von אמון S. 23 (nicht = Haatsch, Hätschelkind, sondern = rabb. אוּמָּן, bab. ummānu, syr. ܐܘܡܢܐ, Künstler!); und auch bei der Untersuchung von Philo lenkt er zu häufig von dem eigentlichen Gegenstande des Buches ab. Doch sind das nur Schönheitsfehler.

Im vorletzten Kapitel XIV, dem schon Kap. VII und XI vorbereitend dienen, wird eine Zusammenfassung dargeboten: „Wahrscheinlich im 5. vorchristl. Jahrh., oder man kann vielleicht sagen: in der späteren persischen Zeit, hat man sich die Chokma als eine so handgreifliche und von Gott losgelöste Grösse vorgestellt, dass es möglich ist, sie an sich zu reissen" (aufgrund von ותגרע Hiob 15, 7). „Und nicht unwahrscheinlich hat man einen Mythus gekannt, dem zufolge die Chokma einst wirklich wider Gottes Willen von ihm weggeraubt worden ist. Damals war die Chokma „im Rat Eloahs" zu finden. In diesen Rat hat sich jemand — höchst wahrscheinlich der Urmensch — eingeschlichen oder eingedrungen (Anm. weist auf Philipper 2, 6) und die Chokma mit sich fortgenommen".

[1] Peiser macht mich darauf aufmerksam, dass dort zwei böse Druckfehler stehen, nämlich Sp. 450, Z. 8 v. u.: III, 5 wofür VII, 5 zu lesen, und Z. 5 v. u.: הצליח, wofür הצילך zu lesen ist.

Es ergibt sich also nach Schencke, dessen weitere Ausführungen ich hier fortlasse, dass nicht allein die hier anfangs erwähnte Neigung zur Verlebendigung der Eigenschaften im späteren Judentum die Geschichte der Chokma bedingt und erklärt, sondern dass das spätere Judentum „sozusagen mit Ueberspringen der prophetischen Epoche an die Vorstellungen der ältesten Zeit angeknüpft", einen Urmythus also wieder aufgenommen hat, nachdem es selber durch die Prophetie geläutert war, also auch jenen Urmythus anders verstehen konnte. Hier streift Schencke S. 77 die neutestamentlichen Stellen Luc. 7, 35 (Matth. 11, 19), Luc. 11,49, Eph. 2, 10. I. Kor. 2, 6 ff.

Im letzten Kapitel XV untersucht der Verfasser die naheliegende Frage, ob eine Einwirkung fremder Einflüsse stattgefunden habe. Er prüft die griechische (besonders stoische) Philosophie, die Mythologie der Aegypter und Babylonier und den Parsismus und kommt zu dem Schlusse: Es muss als Möglichkeit zugegeben werden, dass die hypostasierte „Weisheit", so wie sie im Judentum zum Vorschein kommt, auch im Judentum selbst, aus jüdischen Prämissen entstanden ist. Daneben ist aber auch, unter anderem im Hinblick auf den wenig originalen, unschöpferischen Charakter des Spätjudentums und den in der Umgebung des Judentums wie auch in diesem selbst herrschenden Synkretismus, unbedingt zu sagen, dass eine Annahme fremder Einflüsse, und dann wohl in erster Linie seitens des Parsismus, ausserordentlich naheliegend ist".

Der Schluss dieses Satzes scheint mir aufgrund dessen, was der Verfasser selber S. 86 f. gesagt hat („sicher haben die Perser die Hypostasenlehre nicht erfunden") und auch sonst nicht einwandsfrei; ich möchte meinen, dass auch hier, wie so oft, die Babylonier sich schliesslich als die Lehrmeister der Juden herausstellen werden.

Derselben Meinung ist auch Peiser, der an der oben bezeichneten Stelle Sp. 451 eine hebräische Umdichtung der Istarlegende einnimmt.

Aber der Verfasser ist selber so weise, noch ungeklärte Fragen einfach zur Debatte zu stellen, statt uns mit fertiger und unumstösslicher Entscheidung entgegenzutreten. Gerade das letzte Kapitel ist doch wohl nur eine Vorernte, ein Gang durchs weite Garbenfeld; hier werden nicht nur arme Aehrenleser Ueberreste zu sammeln haben, sondern die eigentlichen Erntewagen sollen noch kommen. Dazu aber gibt das Buch von Schencke eine gute Aufforderung und dafür verdient es unseren Dank im besonderen Masse, abgesehen von den wertvollen und nützlichen Einzelheiten, die es bietet.

Epstein, J. N.: Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine krit. Einleitg. zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. VI, 160 S. gr. 8°. M. 5 —. Berlin, Mayer u. Müller, 1915. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser hat schon in mehreren Arbeiten, von denen einige in dieser Zeitschrift erschienen sind, seine kritische Befähigung bewiesen. Die vorliegende Schrift ist seine erste grössere Veröffentlichung und zeigt ihn als einen philologisch durchgebildeten, methodischen und selbständigen Forscher, von dem wir in der Zukunft noch viel erwarten dürfen. Der bisher dem Rabbi Hai Gaon zugeschriebene Kommentar zur sechsten Ordnung der Mischna ist überhaupt der älteste auf uns gekommene Mischnakommentar. Durch seine auf zuverlässiger Ueberlieferung beruhenden Erklärungen ist er von der grössten Bedeutung für das Verständnis der Realien in diesem schwierigsten Teil der Mischna und daher schon oft für archäologische Arbeiten auf talmudischem Gebiete herangezogen worden, trotzdem bisher keine brauchbare Ausgabe vorlag. Epstein hat eine kritische Neuausgabe des Kommentars vorbereitet und bietet nunmehr als Einleitung zu derselben eine sorgfältige Untersuchung des Werkes, wie wir sie in solcher Gründlichkeit nur von wenigen Werken der jüdischen Literatur des Mittelalters besitzen.

Der Kommentar wird von deutschen und französischen Autoren seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts R. Hai Gaon zugeschrieben, während Ibn Ganach, der ein jüngerer Zeitgenosse Hais ist, und dann auch der Aruch ihn ohne Namen als gaonäisches Werk anführen. Hais Autorschaft wurde denn auch von verschiedenen Gelehrten in Zweifel gezogen, doch erst Epstein hat auf Grund eines erdrückenden Beweismaterials, (vgl. die instruktive Zusammenfassung S. 23—29) die Unmöglichkeit derselben erwiesen. Auch die Autorschaft Saadias hält er für unwahrscheinlich, gibt aber die Möglichkeit zu, dass in dem Werk eine Bearbeitung des Kommentars Saadias vorliegt, oder eine Kompilation, die vieles aus seinem Kommentar übernommen hat.

Auch die im zweiten Kapitel gebotene Charakteristik des Kommentars enthält eine Fülle neuer Gesichtspunkte. Besonders wertvoll sind die Ausführungen über die fremdsprachigen Glossen. Hier sei nur auf die Bemerkungen über das Aramäische als lebende Sprache zur Zeit des Verfassers (S. 53 ff.) hingewiesen. Von prinzipieller Wichtigkeit ist die Feststellung übereinstimmender Erklärungen in unserem Kommentar und bei den syrischen Lexikographen (S. 61 ff). Auch manche gelungene Einzelerklärung fällt im Laufe der Untersuchung ab,

so die Emendation von רדם חפנקי in דסתפנקי[1] „Handschuh" دستبانه)[2], oder der Nachweis der Bedeutung „Ofenschaufel" für מעיר (Hos. 7, 4) nach syr. ܡܚܬܢܐ (S. 62 Anm. 2).

Die folgenden Kapitel behandeln in geradezu erschöpfender Weise die Quellen, die späteren Zusätze und die Benützer des Kommentars. Zum Schluss berichtet der Verfasser über die bisherigen Editionen[3], die Handschriften und die Orthographie des Kommentars. Die reiche hier gebotene Belehrung kann nur den Wunsch nach dem baldigen Erscheinen der Neuausgabe des Kommentars rege machen.

Halideh Edib Hanum: Das neue Turan, ein türkisches Frauenschicksal. (Aus dem Türkischen übers., eingeleitet von Friedrich Schrader. XI, 94 S.) 8°. M. 1.50. Weimar, G. Kiepenheuer, 1916. Bespr. v Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Es war zur Zeit des Krieges mit Italien um den Besitz von Tripolis, als einige junge Schriftsteller in Saloniki daran erinnerten, dass die Türken einer grossen Völkerfamilie mit ruhmreicher geschichtlicher Vergangenheit angehörten. Der Name dieser Völkerfamilie, Turanier, wurde alsbald die Bezeichnung einer politisch-kulturellen Bewegung, die den höchsten Idealen der Veredelung von Staat und Gesellschaft auf nationaler Grundlage nachstrebte. Zu deren Forderungen gehört nun auch die Gleichberechtigung der Frau. Deshalb dürfen wir uns nicht wundern, wenn gebildete Türkinnen in Wort und Schrift für den Turanismus eintreten. In diesen Kreis hinein gehört die Verfasserin des vorliegenden parteipolitischen Tendenzromanes. Derselbe ist in seiner Art meisterhaft. Trotz des starken Ueberwiegens des Politisch-Lehrhaften ist die Handlung dramatisch, der Dialog lebendig und die Sprache schwungvoll.

Auch ohne das türkische Original gesehen zu haben, darf ich wohl behaupten, dass die Uebersetzung vortrefflich ist. Offenbar aus Versehen sind zweimal türkische Wörter — S. 47 Airan, S, 56 Tscharyq — ohne Verdeutschung noch Erklärung — im Text stehen geblieben. Die Sache liegt allerdings nicht ganz einfach, da die Wörter verschiedene Bedeutungen haben können, Airan = Gurkenwasser bezw. Buttermilch; Tscharyq = Sandale bezw. anatolischer Bauernschuh. S. 11, 4 lies gök, S. 29 fehlt hinter Ahmed ein Komma, was für den Sinn wichtig ist. Der oft vorkommende Name Lufti soll doch wohl Lutfi sein.

Hölzels, Ed., Grosse Handkarte von Aegypten und den übrigen Nilländern. Masstab: 1 : 4,000.000. Bearb. v. Karl Mader. Mit 2 Nebenkarten: 1. Gesamtübersichtskarte Wien—Balkan—Schwarzes Meer—Kleinasien—Persien—Arabien—Aegypten. 1 : 20,000.000. 2. Genaue Spezialkarte des Suez-Kanals. 1 : 1,000.000. 79,5×61 cm. Farbdr. Wien, E. Hölzel 1916. M. 2—. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Eine sehr übersichtlich ausgeführte und wegen der Einzeichnung der Eisenbahnlinien bis zum letzten bekannt gewordenen Stadium ihrer Fertigstellung auch für die Beurteilung der kriegerischen Vorgänge wichtige Karte.

Mitteilungen.

In der Papyrussammlung des Berliner Museums hat W. Schubart während einiger Urlaubstage, die seinen Militärdienst unterbrachen, eine Urkunde von ungewöhnlicher Bedeutung gefunden. Wie er in den „Amtlichen Berichten" ausführt, handelt es sich um einen Erlaß des Aegypterkönigs Ptolemaios Philopator aus dem letzten Viertel des 3. Jahrhunderts. Er deutet ihn dahin, daß alle, die im Lande Aegypten für Dionysos Weihen erteilen, nach Alexandria kommen sollen, dort eine schriftliche Erklärung niederlegen und die heilige Lehre versiegelt eingeben sollen. Das bedeutet einen wichtigen Schritt des sich als Hellene fühlenden Königs zur Festigung des Dionysos-Kults: Philopator will dem Dionysos-Glauben innere und äußere Einheit geben und das Ziel dieser Versammlung dürfte eine orthodoxe Mysterienlehre mit bindender Kraft für alle Dionysos-Diener in dem Reiche gewesen sein. Schubart denkt später im größeren Zusammenhange diese Fragen behandeln zu können. (Voss. Ztg.).

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Gesamtsitzung der Berl. Ak. d. W. vom 29. März sprach Prof. de Groot über die älteste Geschichte des Hunnischen Reichs. Er entwickelte einige Hauptpunkte derselben und besprach die erste große Ausdehnung des Hunnischen Reichs nach Westen im 2. Jahrhundert v. Chr., wodurch die Kirgisen und Uiguren mit einem Teil Sibiriens unterworfen wurden. In den letzten Jahrzehnten der vorchristlichen Zeit erfolgte eine zweite westliche Ausdehnung, wodurch das Hunnische Gebiet bis an die Grenzen Europas und bis zum Kaspischen Meere reichte.

Prof. Eduard Meyer legte einen Aufsatz von Prof. Dr. Bruno Meißner in Breslau vor: Der Staatsvertrag Ramses II. von Aegypten und Hattusils von Hatti in akkadischer Fassung. Der durch eine ägyptische Inschrift seit langem bekannte Vertrag der beiden Könige hat sich jetzt auf einer mehrfach lückenhaften Tontafel aus Boghazköi auch in keilschriftlicher Fassung gefunden. Der ägyptische Text ermöglicht, den keilschriftlichen,

---

[1] S. 14, in einem Zitat des Aruch aus dem wirklichen Kommentar Hais (s. v. סוורק).

[2] Zur Stütze seiner Erklärung hätte Epstein auf נושפנקא „Siegelring" hinweisen können, das mit Fleischer (zu Levy T Wb 1 422 a) von persisch انگشتبانه abzuleiten ist, also eine genau entsprechende Zusammensetzung zeigt, vgl. auch syr. ܙܢܒܢܩܐ „Hosen" aus mittelpersisch *tanbânak* (Fraenkel Aram. Fremdw. 289).

[3] Was wir über Entstehungsgeschichte und Wert der früheren Ausgabe erfahren, gewährt einen lehrreichen Einblick in die traurigen Verhältnisse, unter denen die Wissenschaft vom Judentum vor zwei Menschenaltern arbeitete und teilweise noch heute arbeiten muss, und erklärt uns dadurch gleichzeitig, warum ihre Leistungen in so vielen Fällen kritischen Ansprüchen nicht genügen konnten.

babylonisch-akkadischen, durchweg zu ergänzen. Beide Texte stimmen fast überall wörtlich überein; es ist der erste Fall, daß uns jetzt derselbe Text sowohl in hieroglyphischem wie in keilschriftlichem Gewande vorliegt.

In der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Ak. d. W. vom 12. April las Prof. Erman über „Die römischen Obelisken des Domitian und des Antinous". Der Obelisk auf der Piazza Navona stammt von dem Isistempel, den Domitian erbaute. Seine Inschriften, die im 17. Jahrhundert durch Restaurierungen entstellt sind, enthalten nichts als eine Verherrlichung des Kaisers in den herkömmlichen Phrasen der ägyptischen Literatur. Dagegen ist der Obelisk des Monte Pincio von besonderem Interesse. Er stammt von dem Grabmal, das Hadrian dem Antinous vor Porta Maggiore in dem „Grenzfelde Roms" errichtete, und ist das einzige Dokument, das uns zeigt, wie die ägyptischen Priester den neuen Gott auffaßten, den ihnen der Kaiser gegeben hatte. Er ist das Kind eines Gottes gewesen; als er starb, haben ihn die Götter in ihre Reihe aufgenommen, und weil sie Freude an ihm hatten, ließen sie seine Worte auf Erden dauern — vielleicht eine Hindeutung auf Orakel, die er erteilte. Nicht altägyptischen, sondern griechischen Anschauungen entspricht es, daß Antinous bedürftigen Kranken durch Träume Heilung gewährt und daß zu seiner Ehre Festspiele in der neuen Stadt Antinoupolis gefeiert werden.

Personalien.

Friedrich Andreas, a. O. in Göttingen, ist zum Ordinarius daselbst ernannt worden.

Dr. Eugen Mittwoch, a. o Prof. in Berlin, ist als Nachfolger Lidzbarskis nach Greifswald berufen worden und hat den Ruf angenommen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv für Fischereigeschichte. 1916:

8. *A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft (Rudolf Zaunick).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:

5. *H. Treidler, Alte Völker der Balkanhalbinsel. — Die Skythen und ihre Nachbarvölker (Adolf Bauer). — *Conrad Lackeit, Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen I (Hans Meltzer).

6. *Paul V. Neugebauer und Ernst F. Weidner, ein astronomischer Beobachtungstext aus dem 37. Jahre Nebukadnezars II (Bruno Meissner).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:

6. *J. Horowitz, Bābā Ratan, The Saint of Bhatinda (I. Goldziher).

7. *C. H. Becker, Das türkische Bildungsproblem (Karl Philipp).

8. *Kurt Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern (A. Wiedemann).

10. *Simon Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (Otto Schroeder)[1]. — *Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

Hugo Grothe, Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte. Frankfurt a. M., Hendschels Telegraph, 1916. M. 2.50.

*Enzyklopädie des Islam. 22. u. 23. Lieferung.

Franz Stuhlmann, Die Tagebücher von Dr. Emin Pascha. Band I Heft 1. Braunschweig, G. Westermann, 1917. M. 9 —.

Kurt Sethe, Der Nominalsatz im Aegyptischen und Koptischen (Abh. d. Phil.-Hist. Kl. d. Kgl. Sächsischen Ges. d. W. XXXIII. Bd. Nr. III). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 5 —.

B. Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit (Abh. d. Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. Band XVI. Nr. 2). Berlin, Weidmann, 1916. M. 5 —.

Fritz Langer, Intellektual-Mythologie. B. G. Teubner, Leipzig, 1916. M. 10 —.

*American Journal of Archaeology. 1916. XX 4.

*Palästinajahrbuch des deutschen ev. Instituts f. Altertumswissenschaft des H. Landes zu Jerusalem. 12 Jahrg. Berlin 1916, E. S. Mittler u. Sohn. M. 3 —.

J. Németh, Türkisches Uebungsbuch f. Anfänger (Sammlung Göschen). Berlin, G. J. Göschen, 1917. M. 1 —.

Mehmed Salaheddin, Türkische Gespräche (Lehrbücher Methode Gaspey-Otto-Sauer). Heidelberg, J. Groos, 1917.

K. Wulff, Den Oldjavanske Wirâtaparwa og dens Sanskrit-Original. København, E. Wiene, 1917.

[1] Schroeder wendet sich mit Recht dagegen, *parzillu* als Lehnwort aus dem Sumerischen zu erklären. Wenn er sagt, das Wort weise weit eher ins hettitische Gebiet, so hätte er meine Ausführung OLZ 1915 Sp. 6 f. anführen können. F. E. P.

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 6 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **Juni 1917**

Inhalt.

Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

Hier gebe ich einen weiteren (vgl. Sp. 33 ff.) Versuch, nach dem Vorbilde F. E. Peisers „mit Hilfe der auszuscheidenden Glossen die Rekonstruktion eines ganzen geschlossenen Textes vorzunehmen". Es handelt sich um die Kapitel 8—11 des Hesekielbuches. Sie helfen nicht nur die geschichtliche Lage klären, sondern sie sind mir auch deswegen wertvoll, weil sie uns einen tiefen Eindruck von der Gewalt des prophetischen Dichters geben, der sie geschrieben, dessen Stil man greisenhaft genannt hat: „seine Phantasie dürfe nicht mit eigentlich poetischer Begabung verwechselt werden; er sei zu sehr verstandesmässige, innerlich kalte Natur, als dass er Dichter sein könnte". Diese Kapitel endlich zeigen deutlich, wie wir uns die Komposition des ganzen Buches vorzustellen haben. Von ihnen fällt helles Licht auf das Rätsel, das es bisher der Forschung aufgegeben hat. Ich lasse wieder Text, Uebersetzung und Anmerkungen zu den Glossen folgen und schliesse mit einer Besprechung der geschichtlichen Lage.

1. Der Text.

ויהי בשנה הששית
בחמישי בחמשה לחדש
אני יושב בביתי
וזקני יהודה לפני — [1] יושבים

ותהי עלי יד יהוה — [2] שם [3] אדני
והנה דמות כמראה־איש — [4] ואראה
מתניו ולמטה אש — [5] ממראה
ולמעלה כעין החשמלה — [6] וממתניו [7] כמראה־זהר





[8] ותשׂא אתי רוח בין־הארץ ובין־השמים ותבא אתי ירושלמה במראות אלהים אל־פתח שער הפנימית הפונה צפונה אשר־שם מושב סמל הקנאה המקנה והנה־שם כבוד אלהי ישׂראל כמראה אשר ראיתי בבקעה ויאמר אלי בן־אדם שׂא־נא עיניך דרך צפונה ואשׂא עיני דרך צפונה והנה מצפון לשער המזבח סמל הקנאה הזה בבאה ויאמר אלי בן־אדם הראה אתה מה הם עשׂים תועבות גדלות עשׂים פה לרחקה מעל מקדשׁי ועוד תשׁוב תראה תועבות גדלות

וישלח ידו ויקחני
ויבא אתי אל־החצר
והגה כל־תבנית שקץ
מחקה על־הקיר סביב

ושבעה אנשי בית־ישׂראל
ויאזנידו בן־עזר בתוכם
ואיש בחדרי משכיתו
ועתר הקטרת עלה

[9] תבנית
[10] בציצת ראשי
[11] פתח
[12] (ואראה והנה חר אחד בקיר) ויאמר אלי בן־אדם חתר־נא (בקיר) ואחתר (בקיר) והנה פתח (אחד) ויאמר אלי בא וראה את התועבות (הרעות) אשר הם עשׂים פה ואבוא ואראה
[13] רמשׂ ובהמה
[14] וכל־גלולי בית ישׂראל
[15] סביב
[16] זקני
[17] בנשׁף | (בחשׁך)
[18] עמד לפניהם
[19] (ענן) איש מקטרתו בידו

---

[20] הראית אשר זקני בית־ישׂראל עשׂים

ויאמר אלי בן־אדם
הגם שלחים אל־אפי
כי אמרו אין יהוה ראה
עזב יהוה את־הארץ

[20a] הראית הנקל לבית יהודה מעשׂות את־התועבות אשר עשׂו־פה כי־מלאו את־הארץ חמס וישׁבו להכעיסני וגם־אני אעשׂה בחמה לא־תחוס עיני ולא אחמול
[21] (הזמורה)
[22] (אתנו)

---

[23] ויאמר אלי עוד תשׁוב תראה תועבות גדלות אשר המה עשׂים ויבא אתי אל־פתח שׁער בית־יהוה אשר אל־הצפונה והנה־שם הנשׁים ישׁבות מבכות את־התמוז ויאמר אלי הראית בן־אדם עוד תשׁוב תראה תועבות גדלות מאלה

|| אחריהם אל־יהוה ופניהם קדמה
|| והמה משׁתחויתם לשׁמשׁ

ויבא אתי אל־ההיכל
והנה בפתח השער
כעשרים וחמשה איש
ופלטידו בן־בנידו שר העם

[24] חצר בית־יהוה הפנימית
[25] יהוה
[26] בין האולם ובין המזבח
[27] ואראה בתוכם את־יאזניה בן־עזר

ויאמר אלי בן־אדם
אלה החשבים בעיר
הלא מקרוב בנות בתים
היא הסיר ואנחנו הבשר

[28] האנשׁים [30] הזאת
[29] און || היעצים עצת־רע
[31] האמרים

---

[32] לכן הנבא עליהם הנבא בן־אדם ותפל עלי רוח יהוה ויאמר אלי אמר כה אמר יהוה כן אמרתם בית ישׂראל ומעלות רוחכם אני ידעתיה הרביתם. חלליכם בעיר הזאת ומלאתם חוצותיה חלל לכן כה אמר יהוה חלליכם אשר שׂמתם בתוכה המה הבשׂר והיא הסיר ואתכם הוציא מתוכה חרב יראתם וחרב אביא עליכם נאם יהוה והוצאתי אתכם מתוכה ונתתי אתכם ביד זרים ועשׂיתי בכם שׁפטים בחרב תפלו על־גבול ישׂראל אשׁפוט אתכם וידעתם כי־אני יהוה

ויקרא באזני קול גדול
קרבו פקדות העיר
והנה ששה אנשים
ואיש כילפה בידו

[33] (וקראו באזני קול גדול: ולא אשמע אותם)
[33a] לאמר
[34] באים מדרך שער העליון אשר מפנה צפונה
[35] (כלי מפצו) ואיש כלי משחתו בידו

ואיש־אחד לבש בדים
וקסת הספר במתניו
ויעמדו אצל מזבח הנחשת
ויקרא אל־הלבש הבדים

[35a] בתוכם
[35b] ויבאו
[36] וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית
[37] האיש [38] אשר קסת הספר במתניו
[39] ויאמר אלו

עבר בתוך ירושלם
והתוית על־מצחות הנקים
ולאלה אמר באזני
עברו בעיר אחריו

[40] (בתוך העיר)
[41] תו
[42] האנשים הנאנחים על כל־התועבות הנעשות בתוכה

---

[43] והכו אל־תחוס עיניכם ואל־תחמלו

זקן בחור ובתולה
וטף ונשים תהרגו
ועל־כל אשר עליו התו
אל תגשו ממקדשי תחלו

[44] למשחית
[45] איש
[46] ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית

---

[47] ויאמר אליהם טמאו את־הבית ומלאו את־החצרות חללים צאו והכו בעיר

ויצאו ויהי כהכותם
ופלטיהו בן־בניהו מת
ואפל על־פני ואזעק
ואמר אהה יהוה

[48] ונאשאר אני || כהנבאי
[49] קול גדול

המשחית אתה שארית
בשפכך את־חמתך על־ירושלם
ויאמר אלי בן־אדם
אחיה אנשי גאלתך

[50] את (כל) — ישראל [50a] כלה אתה עשה
[51] ויהי דבר־יהוה אלי לאמר
[52] אחיך [53] וכל־בית ישראל כלה

---

[54] עון בית־ישראל ויהודה גדול במאד מאד ותמלא הארץ דמים והעיר מלאה מטה כי אמרו עזב יהוה את־הארץ ואין יהוה ראה

ואשר אמרו להם
רחקו מעל הארץ
לנו היא נתנה למורשה
דרככם בראשם נתתי

[55] ישבי ירושלם
[56] יהוה
[57] אחר שקוציהם ותועבותיהם לבם הלך
[58] וגם אני לא־תחוס עיני ולא אחמל

---

[59] לכן אמר כה אמר יהוה כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם לכן אמר כה־אמר יהוה וקבצתי אתכם מן־העמים ואספתי אתכם מן־הארצות אשר נפצותם בהם ונתתי לכם את־אדמת ישראל ובאו שמה והסירו את־כל־שקוציה ואת־כל־תיעבותיה ממנה ונתתי להם לב אחר ורוח חדשה אתן בקרבם והסרתי לב האבן מבשרם ונתתי להם לב בשר למען בחקתי ילכו ואת־משפטי ישמרו ועשו אתם והיו־לי לעם ואני אהיה להם לאלהים

והנה הלבש הבדים
משיב דבר לאמר
עשיתי כאשר צויתני
ויאמר אל־הלבש הבדים

[60] האיש אשר הקסת במתניו

[61] ואראה והנה על־הרקיע אשר על־ראש הכרבים כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם

---

[62] ויאמר בא אל־בינות לגלגל אל־תחת לכרוב

מלא חפניך גחלי־אש
חרק על־העיר לעיני
ויבא ויקח ויצא
ויעל מעלי המראה

[63] מבינות לכרבים

[64] ויבא •

[65] והכרבים עמדים מימין לבית בבאו האיש והענן מלא את־החצר הפנימית ⟨וירם כבוד־יהוה מעל הכרוב על מפתן הבית⟩ וימלא חבית את־הענן ⟨והחצר מלאה את־נגה כבוד יהוה⟩ ..... ויהי בצותו את־האיש לבש־הבדים לאמר קח אש מבינות לגלגל מבינות לכרובים ⟨ויעמד אצל האופן וישלח את־ידו⟩ מבינות לכרובים ⟨אל־האש⟩ אשר בינות הכרובים

---

[66] אשר ראיתי

[67] ויעל כבוד יהוה מעל תוך העיר
ויעמד על־ההר אשר מקדם
לעיר ורוח נשאתני ותבאני
כשדימה אל־הגולה במראה
ברוח אלהים ואדבר אל־הגולה
את כל־דברי יהוה אשר הראני

[69] וישאו הכרובים את־כנפיהם
[71] והאופנים לעמתם [73] וכבוד
אלהי־ישראל עליהם מלמעלה

[68] ויצא כבוד יהוה מעל מפתן
הבית ויעמד על־הכרובים
[70] וירומו מן־הארץ לעיני
[72] ויעמדו פתח שער בית־יהוה
הקדמוני

[74] היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה ארבעה ארבעה פנים לאחד ודמות ידי אדם תחת כנפיהם ודמות פניהם המה הפנים אשר ראיתי על־נהר כבר מראיהם ⟨בצאתם⟩ איש אל־עבר פניו ילכו

2. Die Uebersetzung.

Es war im sechsten Jahre,
im fünften, am fünften des Monats,
als ich in meinem Hause sass
und die Aeltesten Judas vor mir,

Da kam über mich Jahwes Hand:
und sieh eine Gestalt, wie eines Mannes Erscheinung,
seine Hüften und abwärts Feuer
und aufwärts wie Glanzerzschein.

Er streckte seine Hand aus und fasste mich
und brachte mich zum Vorhof:
und sieh allerlei greuliche Gebilde,
eingezeichnet auf der Wand ringsum.

Und sieben Männer vom Hause Israel
und Jaazanja, Ezers Sohn, in ihrer Mitte,
und jeder im Bereiche seines Bildes,
und Weihrauchduft aufsteigend.

Da sprach er zu mir: Menschensohn!
Wie sie ihn ziehen lassen mir in die Nase!
Denn sie sagen: Jahwe sieht's nicht,
Verlassen hat Jahwe das Land.

Und er brachte mich zum Schloss:
und sieh im Eingang des Tores
an fünfundzwanzig Mann
und Pelatjahu, Benajahus Sohn, des Volkes Vogt.

Da sprach er zu mir: Menschensohn!
Das sind, die da denken in der Stadt:
Ist nicht erst seit kurzem das Häuserbauen?
Sie der Topf und wir das Fleisch!

Und er rief vor meinen Ohren laut:
Naht euch, Schergen der Stadt!
Und sieh sechs Männer
und jeder eine Axt in der Hand.

Und einer dazu, linnengekleidet,
ein Schreibzeug an seinen Hüften.
Sie stellten sich neben den ehernen Altar.
Er aber rief dem Linnengekleideten zu:

Geh mitten durch Jerusalem
und bezeichne die Stirn der Unschuldigen!
Und zu den andern sprach er vor meinen Ohren:
Geht durch die Stadt hinter ihm her!

Greis, Jüngling und Jungfrau,
Kinder und Weiber schlagt tot!
Doch jeden, der das Zeichen trägt,
Lasst unberührt; fangt an bei meinem Heiligtum.

Sie zogen aus, und da, wie sie dreinschlugen
und Pelatjahu, Benajahus Sohn, starb,
fiel ich auf mein Antlitz und schrie.
Ich sprach: Wehe, Jahwe!

Schlachten willst du den letzten Mann,
indem du ausschüttest deinen Grimm über Jerusalem?
Da sprach er zu mir: Menschensohn!
Leben lasse ich die Leute, die du ausgelöst.

Die aber ihnen sagen:
Entfernt euch aus dem Lande!
Uns ist es zum Besitze gegeben —
ihren Wandel gebe ich auf ihren Kopf.

Und sieh der Linnengekleidete,
Bescheid bringend, sprach:
Getan habe ich, wie du mich geheissen.
Da sprach er zum Linnengekleideten:

Fülle deine Hände mit feurigen Kohlen
und streue sie über die Stadt vor meinen Augen!
Er kam und nahm und ging.
Da wich von mir die Erscheinung.

(Schluss folgt.)

Nimrod.

Von Anton Jirku.

In der Völkertafel der Genesis (Kap. 10) lesen wir in V. 8—12:

8. „Und Kusch erzeugte den Nimrod; dieser fing an ein Gewaltiger zu werden auf Erden.

9. „Er war ein gewaltiger Jäger vor Jahwe, darum sagt man: „Wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor Jahwe."

10. „Und der Ursprung seiner Herrschaft lag in Babel, Erek, Akkad und Kalneh im Lande Sine'ar."

11. „Von diesem Lande zog er fort nach Aschur (?) und erbaute Ninive, Rechobot-'Ir, Kelach"

12. „und Resen zwischen Ninive und Kelach — das ist die grosse Stadt."

Nach dieser Stelle — und so nimmt man heute fast allgemein an — war Nimrod ein babylonischer Heros, von dem man einst in Israel mehr zu erzählen wusste und von dem uns nur an dieser Stelle (über Mi. 5, 5 vgl. unten!) eine dürftige Kunde erhalten ist. Diese weit verbreitete Annahme krankt aber von vorneherein an einem inneren Widerspruch des Textes selbst. Wie konnte der babylonische Heros Nimrod zu einem Sohne des Kusch, des Sohnes des Cham, also eines Aegypters, werden? Diesen Widerspruch suchte man freilich vielfach durch die Annahme zu beseitigen, dass unter dem Kusch in V. 8 ein anderes Volk gemeint sei als unter dem ägyptischen Kusch in V. 7. Die beiden Verse schreibt man sowieso verschiedenen Verfassern zu und meint, der Kusch von V. 8 sei eigentlich ein babylonischer Volksstamm, zu welcher Annahme freilich das Alte Testament keine Stütze bietet; denn Kusch bezeichnet hier immer ein ägyptisches Volk oder Land. Das Gn. 2, 13 erwähnte Land Kusch kann begreiflicherweise hier nicht in den Kreis unserer Erörterungen gezogen werden. Nun hat schon vor einer Reihe von Jahren Eduard Meyer (vgl. ZAW 1888, S. 47 f. Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906, S. 448, Gesch. des Altertums. I, 2³. 1913. § 165. A. § 361. A.) die Ansicht vertreten, dass dieser Gn. 10 erwähnte Nimrod kein babylonischer Heros, sondern ein libysch-ägyptischer Jäger namens Nmrt sei. Diese Aufstellung Ed. Meyers hat aber wenig Beifall gefunden. So wird sie auch neuerdings von Procksch (Genesis S. 73) und Gunkel (Genesis³ S. 89 R. G. G. Artikel Nimrod) abgelehnt, vor allem wegen der dagegen sprechenden Angaben in Gn. 10, 10 ff.

Wir meinen nun unsererseits neue Gesichtspunkte vorbringen zu können, die Ed. Meyers Ansicht, Nimrod gehöre nach Aegypten, stützen und wahrscheinlicher machen; und zwar betreffs zweier Beobachtungen am alttestamentlichen Texte selbst. Betrachtet man nämlich Gn. 10, 8—12 genauer, so sieht man, dass die beiden ersten Verse 8 und 9 nichts davon wissen, dass Nimrod ein babylonischer Heros gewesen sei; dies kommt erst in V. 10—12 zum Ausdruck. Vergleicht man aber Gn. 10, 8—12 mit dem Paralleltext in 1. Chr. 1, so erkennt man, dass letzterer nur Gn. 10, 8 (= 1. Chr. 1, 10) bringt,



während Gn. 10, 9—12, die Verse, die den Nimrod zu einem babylonischen Heros stempeln, im Texte der Chronik fehlen; und mit dieser Lücke stimmt der G.-Text der Chronik überein. (Im Texte der Chronik fehlen noch andere Verse aus Gn. 10, so V. 5, 18b—21.) Nach diesem Befunde scheint es, dass in Gn. 10 nur V. 8 zum ursprünglichen Texte gehört, während V. 9 und V. 10—12 spätere Erweiterungen sein werden. Dass das Zeugnis der Chronik hier ein einwandfreies ist, geht schon daraus hervor, dass die Chronik auch sonst Gn. 10 gegenüber den besseren Text bewahrt hat. So liest sie V. 7 richtig Rodanim, wofür Gn. 10, 4 falsch *D*odanim steht, während die Versionen auch hier *R*odanim lesen. Nur die übertriebene Skepsis gegenüber der Chronik und ihrer Ueberlieferung hat es leider bisher verhindert, dass auch sie zur Lösung der Nimrodfrage herangezogen wurde.

Dieses Zeugnis der Chronik, dass im Texte von Gn. 10 anfangs bloss V. 8 gestanden haben wird und V. 9 sowie V. 10—12 als spätere Erweiterungen anzusehen sind, wird aber noch durch eine zweite Beobachtung am Texte von Gn. 10, 8 ff. erhärtet. Man nimmt sonderbarerweise immer als selbstverständlich an, dass das Subjekt in Gn. 10, 10—12 Nimrod sei; dass von *ihm* ausgesagt sei, welche Städte und Reiche er in Babylonien und in Assyrien gegründet habe, obwohl Nimrods Name in V. 10—12 nirgends genannt wird. Nach unserem Dafürhalten ist diese Annahme gar nicht so sicher. Wenn V. 10—12 eine „spätere" Erweiterung sind, dann hat hier wohl ursprünglich ein anderes Subjekt gestanden, das am Anfange von V. 10 ausgefallen sein mag, das uns aber noch in V. 11 erhalten geblieben ist, nämlich Aschur. Man übersetzt nun meistens V. 11 so, als ob Nimrod *nach* Aschur gegangen sei. Möglich ist diese Uebersetzung allerdings; aber die andere, die Aschur als Subjekt auffasst, ist ebenso möglich. Denn wenn auch im Hebräischen der blosse Akkusativ die Richtung anzeigen kann, so steht der Lokativ doch meist in Verbindung mit der Endung -âh. Und die letztere Uebersetzung findet auch eine Stütze in der G. und anderen Versionen, die ebenfalls Aschur als das Subjekt auffassen. Der sich in diesem Falle ergebende Sinn wäre historisch sogar einwandfreier, als wenn in V. 10—12 von Nimrod die Rede wäre. Denn dann käme in V. 10 ff. zum Ausdruck, dass Aschur seinen Ausgang in Babylonien nahm und von dort auszog (V. 11), um die genannten assyrischen Städte zu gründen[1]. Dass

[1] [Für meine Identification von כַּלְנֵה an dieser Stelle mit *Kannu'* und der von שִׁנְעָר mit Singar vgl. Schiffer, Keilinschr. Spuren usw. (Beiheft I zu OLZ) S. 26b Anm. 1. F. E. P.]

sich in Gn. 10 eine derartige Notiz über Aschur finden konnte, ist schon deshalb leicht möglich, da er noch an einer anderen Stelle, nämlich V. 22, als Sohn Sems erwähnt wird.

Nun findet die Auffassung, die in Nimrod einen babylonischen Heros sieht, zweifellos eine Stütze an Mi. 5, 5. Hier steht nämlich als zweite Bezeichnung für „Land Aschurs" „Land Nimrods". Der Verfasser dieses Verses scheint demnach ebenfalls den Nimrod mit Assyrien in Verbindung zu bringen. Dazu ist folgendes zu sagen: Während Mi. 5, 1—3 mit grösster Wahrscheinlichkeit auf den Propheten zurückgeführt werden können, sind V. 4—5 jedenfalls eine spätere Erweiterung; dies zeigt schon der Anfang von V. 4 sowie der Umstand, dass in V. 4—5 von etwas ganz anderem die Rede ist als in V. 1—3[1]. Der Verfasser von V. 4 f. wird bei seiner Parallele zum „Lande Aschur" wohl schon von unserem jetzigen Texte in Gn. 10, 8 ff. beeinflusst gewesen sein. Ueberdies ist es möglich, dass aus dem lybisch-ägyptischen Nimrod gerade im Hinblick auf den babylonischen Heros Gilgamesch allmählich ein Babylonier wurde.

Zusammenfassend können wir demnach sagen: die ursprüngliche Aussage über Nimrod in Gn. 10 wird nach dem Paralleltexte in 1. Chr. 1 bloss aus V. 8 bestanden haben, wonach Nimrod nach Aegypten gehört. Dieser Vers wurde später durch V. 9 und V. 10—12 erweitert. Wie aber die Versionen und auch der hebräische Text selbst zeigen, ist in diesen Versen 10—12 ursprünglich keineswegs Nimrod, sondern vielmehr Aschur das Subjekt. War demnach Gn. 10, 8 die ursprüngliche und einzige Aussage über Nimrod, so gehört dieser nach dem Zeugnisse des Alten Testamentes nach Aegypten, und die von Ed. Meyer vorgetragene Gleichsetzung Nimrod = Nmrt ist als die vorläufig beste Deutung anzusehen.

Der hebräische Imperfekttypus jêšēb.

Von Ludwig Köhler.

Noch nach Gesenius-Kautzsch § 69 b erklärt sich jêlēd mit unwandelbarem e in der ersten

[1] [Micha 5, 1—7 enthält ein durch Glossen sehr verdorbenes Qinagedicht; von den Einschüben ist eine Dreiheberstrophe auszusondern:

[4] יהקמנו שבעה רעים
ושמנה נסיכי אֱדם
[5] ורעו אשור בחרב
ואת ארץ נמרד בפִּתְחֹ(ות)

Da es sich um kriegerische Steppenbewohner handelt, können zwei Angriffsziele gemeint sein: Ašur = Nordosten, das Land Nimrods = Nordägypten o. ä. In einem bald folgenden Aufsatze werde ich meine Rekonstruktion von Micha 5 vorlegen. F. E. P.]

und bloss tonlangem e in der zweiten Silbe am besten, wenn man mit Philippi (ZDMG 40, 653) ein ursprüngliches jălĭd setzt. Dieses wird durch regressive Assimilation zu jĭlĭd, und dieses hinwieder durch ungleich starke Steigerung der beiden e (ungleich, um so die Trikonsonanz zu erhalten, oder vielmehr nachzubilden) zu jêlēd.

Ist es nicht viel einfacher, hier den Typus jăqṭil zu sehen? Aus יַיְשִׁב wird naturgemäss יֵיְשֵׁב. Progressive Vokalassimilation wandelt diese Form zu יֵיֵשֵׁב, das dann יֵשֵׁב geschrieben wird. So erklärt sich die Verschiedenheit der beiden e ganz natürlich. In יֵיקַר Ps 72, 14, אֵילִילָה Mi 1, 8, תֵּישַׁבְנָה Ez 35, 9 hat sich die Schreibung der Kontraktion noch erhalten, dass sie anderwärts durch eine phonetische Schreibung ersetzt ist, darf nicht verwundern.

Freilich findet sich der Typus jaqṭil fast nur im Kausativ. Aber wenigstens יַפְרִחַ Hi 14, 9 erklärt Barth (ZDMG 43, 179) ebenso wie יַאְטִם Ps. 58,5 und יַעְרִם 1. Sm. 23, 22 für Imperfekte des Qal.

In der herkömmlichen Erklärung, wie sie Gesenius-Kautzsch darstellt, wimmelt es von „Verdünnungen“. יִקְטֹל z. B. ist aus יַקְטֹל „verdünnt“, § 47 b, usw. Dies alles dem Arabischen zuliebe, welches auf „die Grundformen“ „weist“. Lässt man das Schielen aufs Arabische und die ganze Verdünnungslehre einmal zur Seite, so finden sich im Hebräischen alle möglichen Typen. Nämlich:

1. jĭqṭŭl יִקְטֹל
2. jăqṭŭl יַחְשֹׁב
3. jŭqṭŭl —
4. jĭqṭăl יִכְבַּד
5. jăqṭăl יֶחְמַד
6. jŭqṭăl יֹאמַר
7. jĭqṭĭl יִתֵּן
8. jăqṭĭl s. oben.
9. juqṭil יֹאחֵז

Es wäre eine Aufgabe umfassender statistischer Untersuchung, die Verbreitung der verschiedenen Typen und ihre sekundäre Festlegung für bestimmte Lautverhältnisse konsonantischer Art und für bestimmte Bedeutungen (so jăqṭĭl in der Regel für das Kausativ) zu ermitteln. Aber als Grundsatz hat zu gelten: von Haus aus ist das Hebräische gegenüber den drei Grundvokalen a, i, u neutral, und es ist darum übel getan und methodisch falsch, um des Arabischen willen Vokalveränderungen im Hebräischen zu statuieren.

Ueber *šaknu* in der assyrischen Königstitulatur.

Von Otto Schroeder.

Das Wort *šaknu* bezeichnet seiner Grundbedeutung nach ganz allgemein einen „Eingesetzten“, „Bestellten“ (s. Delitzsch HWB S. 659 b), bedarf daher zwecks näherer Bestimmung noch eines Zusatzes, aus dem hervorgeht, von wem oder worüber der *šaknu* eingesetzt ist; deswegen findet es sich in der grossen Mehrzahl aller Fälle im status constructus vor einem die nähere Bestimmung enthaltenden Wort. Nur der in neuassyrischer Zeit sehr gebräuchliche Beamtentitel *šaknu* wird auch ohne Zusatz prägnant im Sinne von „Provinzstatthalter“ verwendet. (Vgl. Delitzsch, BA II S. 47 f. Klauber, Assyrisches Beamtentum S. 100 Streck, ZA XV S. 306)

Auch der König führt den Titel *šaknu*; ich notierte mir[1]:

1. *ša-ka-an irṣit ilâni*^{meš} Adad-nirari I. MKA 3, 2* 4, 2* 5, 2* 66, 2* (= IV R² 39, 2*).

2. *ša-ak-ni* ^{ilu} *En-lil* Adad-nirari I. MKA 3, 15 4, 10 5, 19 6, 1* 2. 3. 65, 10 66, 14 (= IV R² 39, 14).

ša-ak-nu ^{ilu} *En-lil* Sargon II. Cylinder (Taf. 43), 1* Nimrûd-Inschrift (Taf. 48), 1*

[Keilschriftzeichen] ^{ilu} *En-lil* Sargon II. Bronze-I. (Taf. 42), 1* Silber-I. (Taf. 43), 2* Gold-I. (Taf. 44), 2*

3. *ša-ak-ni* ^{ilu} *AB* Salmanassar I MKA 15, 1* 17. 18 Ašur-rêš-iši III R 3 Nr. 6* und 8*.

4. *ša-ak-ni* ^{ilu} [Keilschriftzeichen] Salmanassar I. MKA 13, I 1* III 30. 31 (= ebenda 69) Sargon II. I R 6 Nr. VII 1* (= Winckler, Taf. 49 Nr. 11).

[Keilschriftzeichen]^{an} ^{ilu} [Keilschriftzeichen] Ašur-dân II. MKA 20, 1* 3. 4. 5.

[Keilschriftzeichen] ^{ilu} [Keilschriftzeichen] Salmanassar I. MKA 14, 1* 3. 4 Tukulti-Ninib I MKA 19, [1*] 4. 5. Ašurnâṣirpal Annals Nr. XII 1, 1* 2, 1* 1. Salmanassar II. (III.?) s. Andrae, Festungswerke S. 170 f. Nr. 11 c. A 1* 1. Sargon II. Rückseite der Platten (Taf. 40), 1* Mineral-I. (Taf. 43), 2* Ziegel (Taf. 49), Nr. 7 a, 1* 7 b, 1*.

Die Beispiele liessen sich aus anderen, z. T. unveröffentlichten Texten noch vermehren. Die Zusammenstellung lehrt:

1. Der Titel *šakanirṣitilâni*[2] ist nur für

---

[1] Im Folgenden bezeichnet ein Sternchen (*) die Stellen, die sich auf den Urheber der Inschrift beziehen, während die nicht so ausgezeichneten Stellen die von diesem seinen Vorgängern beigelegten Titel enthalten. — In den Abkürzungen bedeutet: MKA = Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts. Annals = Budge and King, Annals of the kings of Assyria I. Die Sargons-Texte sind nach Wincklers Ausgabe zitiert.

[2] Nach früherer Auffassung *ša-ka-an-ki ilâni*, wobei *šakanki* als Nebenform zu *šakkanakku* betrachtet wurde;



Adadnirari I. belegt, wechselt aber bereits damals mit *šakni* ^{ilu} *En-lil.*

2. ^{ilu} *En-lil* = ^{ilu} *AB* [1] = ^{ilu} ➤◀ Alle drei Ideogramme sind gleichbedeutend, und wohl *Ellil* zu lesen.

3. Der status constructus von *šaknu*, für den in neuassyrischer Zeit (vgl. Stelen von Assur, Eponymenkanon, Delitzsch, BA II S. 47 f.) die Formen *šakan* und *šakin* verwendet werden, lautet im Königstitel vor dem Gottesnamen in der Regel *šakni* (oder auch *šaknu*), vor *irṣit ilâni* dagegen *šakan.*.

Beachtung verdient die Tatsache, dass mit ganz seltenen Ausnahmen [2] neben *šaknu*-Titeln nur hierarchische Würdebezeichnungen wie *šangû* ^{ilu} *Ašur, iššakki* ^{ilu} *A-Usar* usw. vorkommen. Der Grund liegt in der theologisch-staatsrechtlichen Theorie, für die die Titulaturen eine gute Zeugnisquelle sind.

Jedes Land gehört einem bestimmten Gott, der als „König" dasselbe beherrscht und dessen unumschränkter „Herr" und Besitzer ist. Daher ist ein häufiges Beiwort der Götter *bêl (bêlit)* = בעל, מלך und dgl, daher ist auch das Land „Gottesland": *irṣit ilâni*! Der irdische Regent, sofern er nicht mit dem Gott gleichgesetzt wird (als „Gott" oder „Sohn des Gottes") kann nur ein mit der Stellvertretung des Gottes Beauftragter sein (*šaknu*), er ist „Von Gottes Gnaden" ein König, d.h. eigentlich nur ein „Vizekönig" [3].

Der Gott *Ellil* ist der „Herr der Länder", als deren gesamtes Gebiet der „Länderberg" gilt; für das einzelne Land hat dessen Gott die Ellilwürde inne, für Assyrien also Ašur. Ašur ist somit Assyriens Ellil. Als oberster Gott darf Ašur auch die höchste Ehrenbenennung führen, er ist nicht allein *ilu*, sondern *ilâni*. Dieser Titel ist aus den Amarnabriefen, den Urkunden von Bogházköi und dem biblischen אֱלֹהִים bereits von Winckler [4] richtig gewertet worden. *irṣit ilâni*^{meš} und *mât* ^{ilu} *Ašur* „Land Ašurs" sind hiernach identisch. Ašur ist „Herr" (*bêlu*) dem Lande und dem Könige gegenüber. Es ist daher mehr als eine fromme Phrase, wenn Sanherib Feldzugsberichte mit den Worten ^{ilu} ***Ašur be-li ú-tak-kil-an-ni*** . . . . . (sechsseit. Prisma I 62 III 42) beginnt; Ašur „ermutigt", d. h. er veranlasst den König, dies oder das zu tun. Ebenso ist es zu werten, wenn der (den deutschen Grabungen in Assur entstammende) Bericht über Sargons 8. Feldzug mit einem dreifachen Segenswunsch anhebt: 1. Ašur, dem „Grossherrn" und seinem göttlichen Hofstaat, 2. der Landesbevölkerung und 3. Sargon, dem gehorsamen Diener Ašurs — sei Heil!

Die *šaknu*-Titulatur der assyrischen Könige ist somit ein Ausdruck demütiger Unterordnung unter die göttliche Gewalt. Es sei dahingestellt, ob nicht die „göttliche Gewalt" ihre irdische Ausprägung besass in einer Hierarchie. Auch das Altertum kannte einen Dualismus, wie er im mittelalterlichen Streit zwischen Kaiser und Papst wirksam war. Man darf wohl darauf hinweisen, dass auch die Bezeichnung christlicher Könige als Herrscher „Von Gottes Gnaden" (dei gratia) zunächst nicht in dem stolzen Sinn eines Selbstherrschers gemeint war, sondern dem *šaknu*-Titel gleich einen Verzicht an Würden darstellte.

die obige Auffassung bereits gebucht bei Muss-Arnolt, HWB S. 1031 b.

[1] Vgl. auch Barton, Sumerian busines and administrative documents (BEUP IX 1) Nr. 91, 6. (^{ilu})*AB* findet sich anscheinend nur in älterer Zeit, (*ilu*)*En-lil* ausser in dieser auch in der assyrischen „Renaissance" Sargons, nur (*ilu*)*BE* ist geradezu zeitlos.

[2] Ašurnâṣirpal (Budge and King, Annals Nr. XII 1): *šakni (ilu)BE, šangû Ášur, šárru rabû, šárru dan-nu, šár kiššati, šár (mâtu) Áššur.*

[3] Vgl. auch Hehn, Zum Terminus' Bild Gottes ' (Festschrift Eduard Sachau S. 36 ff.).

[4] s. MDOG 35 S. 51. Böhl, Sprache der Amarnabriefe S. 35 f.

Tafeln mit Beschwörungen zum praktischen Gebrauch aus Assur I.

Von E. Ebeling.

Die von mir KAR 35—37 und 85—87 veröffentlichten Beschwörungen sind, wie die von King ZA X, S. 11 bekanntgegebenen Texte, zum praktischen Gebrauch bestimmt gewesen, d. h. man hat sie am Eingangstor des Hauses aufgehängt, um damit den bösen Dämonen den Eintritt zu verwehren. Nach dem Aussehen der Tafeln und der fehlerhaften Schreibung zu urteilen, stammten die Assurtafeln von einem Beschwörungsfabrikanten, der nicht viel auf Ausstattung und fehlerlosen Text gab, dafür aber wohl umso billiger arbeitete. Auf den ersten Blick sind die Texte so gut wie unverständlich, erst bei näherem Hinsehen erkennt man, was der Schreiber gemeint hat. Ich lege hier Nr. 37 in Transkription und Uebersetzung vor, so wie nach meiner Ansicht der Schreiber den Wortlaut gemeint hat. Da, wo im Assyrischen ein Fehler sich findet, habe ich ein ! eingesetzt.

Ebeling KAR Nr. 37.

[dali]li [1]-ià lipšur [2] ruḫê [3] lip-šur
arḫu aṣû^{u} lumnu [4] lit-bal ûmu arḫu šattu ša
irrubu^{u}-ni

[1] wenn zu ka. tar zu erg.
[2] Búr.
[3] Úḫ. Úḫ. Úḫ.
[4] Ḫul.



ana [1] an-til-lu [2] ?-nu?-ni
ša ina lib!-bi irubu uṣû [a] la-lu-u an-nu! liš-bi
5 meš-ru-u-te lul-lik kib-si tal-lak-a-te uṣ-? [3]
ina kibîti-ku-nu elliti ša lâ uttakkaru^{ru} ina [4] šapti-ku!-nu lu!-ziz
ki-ba-a lib!-bi lu-šir lu-ud-me!-iq ana ṣa-at ûme^{me}
^{ilu}anu ^{ilu}šamaš ^{ilu}marduk gi-mil dum-ki an-til-la
muḫḫi bît bu-la-lu! apil ili-šu šukna-ma
10 [nuḫ]šu tuḫ-du ma-dam ḫêgallu ina lib!-bi lirub^{ub}!
ana ṣa-at ûme^{me} anâku^{ku} bu-la-lu apil ili-šu
anâku^{ku} pa-liḫ ilûti^{ti}-ku-nu rabîtu^{tu} nar-bi-ku-nu lu!-ša!-pi
[da-l]i-li-ku-nu lud-lul ana nišê^{meš} rapšâti^{meš}
^{ilu}silim-ma-mu
15 ilu ^{mu}mušallimu ^{ilu}marduk
^{ilu}asar-lù-dug
. . . . . . ilu.du-u ilu DI!KUT
. . . . . [mu]ḫḫi-ša tuš-ba-'
. . . . . bu-la-lu apil ili-šu
[šukun]^{nu} andulla

meine *[Huldigu]ng* löse, löse die Zaubereien,
der ausgehende Monat nehme das Böse fort,
der Tag, der Monat, das Jahr, die hereinkommen werden,
mögen dem [Bulalu] Schutz [a] *bringen*,
wer hereinkommt, hinausgeht, an Fülle möge dieser satt werden,
wachsen [b] möge ich, meinen Tritt, die Gänge *beh*[*ütet*],
Auf euren heiligen unveränderlichen Befehl, auf [den Ausspruch] eurer Lippen hin möge ich (be)stehen (bleiben),
befehlt, mein Herz, ich, möge gesund [c] und schön sein bis zum Ausgang der Tage.
Anu, Šamaš, Marduk! Gnade, Schutz bringet auf das Haus Bulalus, des Sohnes seines Gottes,
[Fül]le, viel Ueppigkeit, Ueberfluss trete ein! [d]
10 Auf ewig will ich, Bulalu, der Sohn seines Gottes,
ich, der Verehrer eurer erhabenen Gottheit, eure Grösse preisen,
euch huldigen bei den weithin wohnenden Völkern.

Silim-ma-mu
Heiland Marduk
Asarludug

. . . . Gott . . Gott Richter,
. . . . bringt ihr über es,
[dem Hause] des Bulalu, des Sohnes seines Gottes [brin]ge Schutz!

[1] hier fehlt wohl der Name Bulalu.
[2] vielleicht ist liš!-ku!-nu!-ni gemeint.
[3] wohl eine Form von naṣâru (etwa uṣ-ra?) zu erg.
[4] hier fehlt wohl das ass. Wort für Ausspruch o. ä.
[a] an-til-lu steht für andillu, eine Nebenform von andullu, die in Assurtexten sehr häufig vorkommt.
[b] für mešrûtam lullik? mešrûtu Nebenform für mešrû?
[c] wörtl. recht sein.
[d] Für ähnliche Ausdrucksweise vgl. KAR 58, Vs. Z. 8 ff.

Kaspisches II: DURU-katli-me.

Von G. Hüsing.

Im Jahre 885, am 26. Nisan, brach Tuklati-NINIP II. von der Stadt Assur auf zu einem Zuge westwärts, der ihn dann am *Tartar*-Flüsschen abwärts durch die Wüste nach Akkad führt bis *Sippuru ša Šamaš*, dann aber am linken Purat-Ufer wieder aufwärts. Dabei werden von der Stadt *It* (heute *Hît*) an genannt: *Murbe (Ḫarbe?)* auf dem rechten Ufer, *Ḫudubili*, *Ṣadidâni* und, auf einer Purat-Insel, *Sabirutu*, dann Suchisch-*Sûri* und die Inseln *Talbiš* (*Θιλαβους*) und *Anat* (*Αναθω*) im Lande Suḫi. Es folgen *Maš-qi-te* und, auf dem r. U., *Ḫarada*, dann *Kailîte* und, a. d. r. U., *Ḫindanu*, dann *Nagiate* und *Aqarbani*. Damit sind wir in Laqe; es folgen *Arbate*, *Kaṣi* und, a. d. r. U., *Sirqi*, endlich *Rummunidu* an der Ḫabūr-Mündung. Dann geht es am Ḫabūr aufwärts über Ḫalupisch-*Sûri* am Ḫabūr, *Usalā*, *DURU-katli-me* in Laqe, *Qatni*, *Latiḫi* in Gar-Dikanni, *Dug-ga-e-te*, *Magarisi*, *Guriete*, *Tabite*, und weiter geht es dann über Naṣipina gegen Muski.

Im Jahre 879 unternimmt Assur-naṣir-pal III seinen Zug nach Suḫi, der ihn von Kalḫu aus über den Diglat nach *Tabite*, von da nach *Mag(a)risi* am Ufer des Ḫarmiš, dann nach *Gar-Dikanni* am Ufer des Ḫabur, von da nach Qatni und von dort nach *Dur-Katlime* führte.

Der Zug geht dann weiter über *Ḫalupe* im Lande Bīt-Ḫalupe, *Širqi*, *Ṣubri*, *Naqarabani* nach *Ḫindānu* am Ufer des Purat. Ḫindānu liegt am rechten Ufer des Purat, zahlt aber Schoss, offenbar ohne dass Assurnaṣirpal den Purat überschreitet; denn die nächste Rast ist auf einem Berge am Purat. die übernächste in *Bīt-Šabāja*, dem auf der anderen Seite *Ḫaridu* gegenüber liegt. Der Zug geht also am linken Purat-Ufer aufwärts, und es folgt *Anat*, das auf einer Insel im Purat liegt: man lagert in Höhe der Insel, und von da aus geht es gegen *Sūru*, die Festung des „Statthalters" von Suḫi, dem der ganze Zug gilt. Die Festung wird erobert, sie liegt auf dem linken Ufer.

Es gibt wohl keinen Fall mehr, wo die durchzogenen Gegenden so genau ihrer Lage nach angegeben würden, und man hat wohl den Eindruck, dass die Assürer hier durch ein Gebiet zogen, das für diese Zeit erst wieder bekannt werden musste und von dem man, da es so nahe an Assyrien grenzte, nun offenbar die Karte aufnahm. Wir erfahren denn auch zum Jahre

883, dass Ilu-ibni, der Statthalter von Suḫi, auf einmal Schoss nach Ninua sandte, „während zur Zeit meiner Väter nie ein Statthalter von Suḫi nach Assyrien gekommen war“. Woher er sich jetzt bedroht fühlte, ist nicht ganz klar. Im Jahre zuvor aber hatte es in jenem Sûru, das zu Bīt-Halupe gehörte, eine Umwälzung gegeben. Der kleine Staat hatte bis dahin einen Ḫamatäer als Statthalter, gehörte also offenbar zu Ḫamat; man tötete ihn und holte sich einen König aus Bīt-Adini, an das man sich also zum Schutze gegen Ḫamat anlehnte. Aber die Sache ging anders aus, denn Assurnaṣirpal kam an den Ḫabur, wobei er von Gar-Dikanni und Sûru Schoss empfing, rückte vor Sûru und erzwang die Auslieferung des unglücklichen neugebackenen Königs Aḫijababa, mit dessen Haut dann die Mauer von Ninua geziert ward, und setzte einen gewissen Azi-ilu aus Laqe als seinen Statthalter ein. Die Folge war die Unterwerfung der Könige des Landes Laqe und der Stadt Ḫindânu. Nur von Suḫi erfahren wir nichts. Erst im nächsten Jahre sendet Ilu-ibni Gold und Silber nach Ninua. Im Jahre 879 ist er verschwunden, und an seiner Statt Kuduru Statthalter von Suḫi; wir erfahren auch, dass dieses Statthalters Oberherr Nâbû-bal-iddin von Kardunijaš ist, der ihm zahlreiche Kassē-Truppen sendet; inzwischen ist also das suchische Sûri wieder an Kardunijaš gefallen. Daher verbreitet es Schrecken über Kardunijaš, als Assurnâṣirpal jetzt Sûri erstürmt und dabei die Leute Nâbû-bal-iddins, ja sogar seinen Bruder Zabdânu, nebst 3000 Mann, gefangen nimmt. Und dieser Zabdânu dürfte ein bedeutender Mann gewesen sein, denn er ist offenbar der Gründer der Stadt Tul ša Zabdâni[1].

Ist aber Suḫi eine Statthalterschaft von Kardunijaš, kämpfen für dieses Gebiet Kassē-Truppen, dann geht dieser für einen selbständigen Fürsten auffallende Titel „*šaknu*“ wohl offenbar in die Zeiten der alten kaspischen „III. Dynastie von Babel“ zurück. Dann erscheint aber auch der Name *Dûr-katli-me* in anderem Lichte, denn er ist offensichtlich kaspisch und bedeutet einfach „Königsburg“, nur werden wir auch nicht „Dûr“ zu lesen haben, denn das *-me* zeigt ja, dass ein kaspisches Wort, das auf *-me* endigte, vor *katli* (= König) gestanden haben muss. Das einschlägige Wort wird sich vielleicht noch einmal finden lassen, vielleicht ist es einfach *alume*. Der Name der Stadt wird auch III R 4 N. 1 genannt (Z 22 *DURU-katli-mu*, wie Rost Unters. S. 244 mit aller Deutlichkeit bietet — wenn Streck das in „Li-kat-li-mu“ verlesen hat [ZA XV S. 172] so ist das einer der Fälle, die eben vorkommen können.

In OLZ 1907 hatte ich bereits davon gesprochen, dass das Statthaltertum von Suḫi eine noch wenig beachtete Etappe zu den syrischen *Κομβαβος*, *E-lagabalus* und dem *bît-ḫilâni* bilden dürfte, und dass mich in diesem Gebiete auch ein elamischer Ortsname nicht wundern würde. Ich glaube, in *DURU-katli-me* einen solchen liefern zu können und möchte auch daran erinnern, dass der nächste Ort gerade *Halupi* heisst, was stark an elamische Formenbildung gemahnt. In III R 4 N. 1 aber folgt auf *DURU-katli-mu* die Stadt *Sanga-ri-ti* am Purat, die noch ausgesprochener elamisch klingt, und zwar nordelamisch-kaspisch, wenn *sanga* = südelamisch *sunki*. Von Z. 5 an aber werden 3 Städte aus dem Verwaltungsbezirke von DURU-Kurigalzu erwähnt, deren erste *Ga-šindi-katla* (*ŠU-LA*) heisst: man gedenke des *šimdi* und *katla* des kaspischen Glossares, der Personennamen *ṣimdi-Pu-ri-ja-aš*, *Ši-in-di-Pu-ri-ja-aš*, des *Simti-Šilhak*. In die Reihe dieser kaspischen Städtenamen, die sich am linken Ufer des Purat hinauf ziehen, gehört natürlich auch DURU-Kurigalzu selbst.

Ist aber *Sanga-ri-te*[1] kaspisch, dann wird auch *Sabi-ri-te* verdächtig, und um so mehr, als es auch „*Sabirutu*„ genannt wird, was den Namen vielleicht mehr als semitisch empfinden lassen sollte; auch *Mašqite* (*Parkite?*) *Kailite*, *Duggaete*, *Guriete*, *Tabite* brauchen nicht semitisch zu sein. — *Murbe* (*Harbe?*) klingt wie eine Abkürzung etwa von „*DURU-Kadašman-Murbe-me*“, was wohl für die Praxis ein zu langer Name gewesen wäre. — Aber auch der Name der Landschaft *Laqe* könnte kaspisch sein, man denke an *Murrijaš-lake* der Prisma-Inschrift Sinacheribs (IV Kol. 57); *lake* (iteriert *la-lke*) scheint „überschreiten“ zu bedeuten, es könnte also *Lake* etwa *ebir-nâri* sein.

Die kaspischen Könige von Kardunijaš haben also dieses Gebiet kolonisiert mit Städten, denen sie nicht akkadische sondern kaspische Namen gaben. Der national-kaspische Einfluss in dieser Grenzmark gegen Mitani, Hatti und Muṣri (= Aegypten) ist also stärker gewesen, als unsere Texte sonst bisher erraten liessen, und er dürfte nach dem Ende der III. Dynastie wohl planmässig ausgerottet worden sein.

Der König von Kardunijaš in III R. 4 N. 1 heisst nun *Ka-daš-man-Pur-ja-aš* und ist uns längst bekannt aus der Rassamschen Königs-

[1] Steht dieser Name in Beziehungen zu *Ζαβδαιον*, *Ζαβδικηνη*, Bēth-*Zabde*, zu dem *Sabdata* des Plinius (VI 27) in der östlichen *Σιττακηνη*, oder zu *Thilsaphata* zwischen Ninua und Singara? Oder ist an *Ζαβδας*, den Feldherrn der Zenobia und Namen wie *Ζαβδας*, *Ζαβδιλας*, *Ζαβδιβηλος* zu erinnern?

[1] Vgl. *Sangi-bu-ti!*



liste, in der sein Name *Tuklâti-bêl-mâtâte* „übersetzt" wird; darüber kann man sich wieder wundern, da nach dem Glossar *uprijaš*, was doch zweifellos = *purijaš* sein soll, vielmehr mit *Adad* zu übersetzen wäre.

Letzteres dürfte denn auch auf die richtige Spur führen: Ich habe früher betont[1], dass *Enlilnadin-šum* die akkadische Uebersetzung von *Kadašman-Harbe* ist. Da nun *Purijaš* = *Adad*, so ist *Kadašman-Purijaš* akkadisch natürlich mit *Adad-šum-iddin* zu übersetzen und — übersetzt worden. Es ist der König [an]*IM-MU-MU* der babylonischen Königsliste, was ein andermal weiter behandelt werden soll.

Hier wollen wir nur den etwaigen sprachlichen Gewinn für das Kaspische buchen.

Der zweifellos kaspische Stadtname *Ga-šindikatla* zeigt, dass auch *DURU-katli-me* kaspisch ist, und da letzteres nichts anderes bedeuten kann, als „Königsburg" — einerlei wie *DURU* zu lesen sei — so zeigt er uns die kaspische Genetivkonstruktion nach sächlichem Nominative: sie entspricht vollkommen der südelamischen, da auch hier das gleiche Suffix der Sache — *DURU* kann ja nur „Sache" sein — hinter dem funktionellen Genetive (*katli*) wiederholt wird. Uebrigens ist es wohl schon jetzt klar, dass wir für *DURU-Kurigalzi* vor der gleichen Frage stehen und zu erwarten haben, dass uns in älteren Texten einmal ein *DURU-Kurigalzi-me* begegnet, denn auch hier kann das *me* doch nicht gefehlt haben.

[1] 1905 in OLZ Spalte 94.

Besprechungen.

Kautzsch, E.: Übungsbuch zur Hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch. 7., nach der 28. Aufl. der Grammatik rev. Aufl., besorgt v. Lic. Dr. F. O. Kramer. (VIII, 181 S.) gr. 8°. M. 3 —. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1915. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Dieses aus der Praxis hervorgegangene und nach der Praxis immer wieder verbesserte Uebungsbuch darf wohl als in jeder Hinsicht empfehlenswert gelten. Wenn Kramer Verbesserungsvorschläge wünscht, so möchte ich mir aus meiner mehr als zwanzigjährigen Praxis zwei Bemerkungen erlauben: In den zusammenhängenden Lesestücken sollten mehr Abschnitte aus Dt., Jud. und Reg. stehen, als aus der Gen., die den Schülern inhaltlich allzu geläufig ist, z. B. Dt. 4. Jud. 3, 12 ff. 6. 13 ff. Reg. α 1. 18. β 9. 10. Ferner wird das Uebersetzen aus dem Deutschen ins Hebräische zu gering bewertet. Hier können in deutscher Fassung Abschnitte aus dem Gebetbuch der Synagoge (herausgegeb. v. Levy, 7. Aufl. 1914) vorgelegt werden, wie z. B. das Hauptgebet von ראש השנה, S. 286, das אבינו מלכנו u. a.

James Mearns M. A.: The Canticles of the Christian Church eastern and western in early and medieval times. 105 S. 8°. 6 sh. Cambridge, University Press 1914. Bespr. v. B. Violet, Berlin.

Ein Sonderdasein unter den biblischen Texten haben seit alters her die sogenannten Cantica geführt, d. h. die poetischen Abschnitte aus dem Alten u. Neuen Testamente, samt einigen Apokryphen und späteren Hymnen. Diese wurden in der Liturgie der verschiedenen Kirchen benutzt und wurden deshalb weit häufiger abgeschrieben als die gesamten Bibelbücher. Selbstverständlich ist es, dass bei einem so gesonderten Leben Abweichungen vom regulären Texte zu allen Zeiten möglich waren; daher können solche Handschriften, mit Vorsicht gebraucht, unter Umständen wertvolle Zeugen für die Textgeschichte sein, ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für die Geschichte der Musik.

J. Mearns, Vicar of Rushden, Buntingford, hat sich, wohl durch hymnologisches Interesse geleitet, daran gemacht, diese Cantica-Handschriften festzustellen, und bietet in seinem Buche eine achtungswerte und fleissige Arbeit dar. Er nennt als Helfer eine stattliche Schar von Orientalisten, Budge, Margoliouth, Edwards, Fulton, Cowley, Winstedt, Burkitt, Gwinn, Conybeare, Wardrop, I. WoodBraun in Florenz und Tisserant in Rom; deutsche Fachleute scheint er nicht befragt zu haben.

Im ersten Teile bespricht er das Vorkommen der Cantica im Griechischen, in griechisch-lateinischer und lateinisch-griechischer Form, im Arabischen bei den Melkiten, Jakobiten, Maroniten, Nestorianern, Kopten und den Arabern des Jemen, dann im Armenischen, Koptischen, Aethiopischen, Georgischen, Persischen, Slavischen, Syrischen und hier wieder bei den verschiedenen syrischen Kongregationen.

Der zweite Teil des Buches aber ist lediglich den lateinischen und westlichen (europäischen) Handschriften der Cantica gewidmet, nämlich der römischen, mailändischen, osteuropäischen, nordafrikanischen, fränkischen, gallikanischen, irischen, mozarabischen Form, samt vereinzelten Psaltern und den Cantica in tironischen Noten; während der letzte Abschnitt die eigentlich klösterlichen Cantica bespricht.

Es ergibt sich aus diesem Verzeichnisse, wie umfassend die Sammelarbeit gewesen ist; sicherlich werden die Forscher der einzelnen Sprachgebiete hier wertvolle Handschriften-Nachweise finden.

Ob die Arbeit erschöpfend ist, vermag ich nicht in allen Teilen zu prüfen. Aufgefallen

ist mir aber, dass an der Stelle, die ich seinerzeit zufällig in Spanien berührte, einiges fehlt. Denn Mearns nennt von mozarabischen Manuskripten nur das eine: Madrid, Bibl. nac. 10001, Hh 69, während auch die Biblioteca de la Real Académia de História in Madrid als Nr. 64bis ein „Psalterium Davidis cum canticis Mozarabe" aus dem 11. Jahrhdt. besitzt und die Colleccion Burriel in Madrid, Bibl. nac., die Nr. Dd 76 enthält, die ich allerdings seinerzeit wesentlich als Kopie von Hh 69 erkannte[1]. Es bleibt demnach noch immer so, dass die spanischen (und portugiesischen?) Schätze ziemlich ungehoben und ungekannt sind. Dass ihre Erforschung grosse Schwierigkeiten macht, weiss ich aus eigener Erfahrung.

Eine eingehende Untersuchung darüber, ob die Texte aus jenen sehr verschiedenen Gebieten im Einzelnen einander gleichen oder ob sich wesentliche Verschiedenheiten und vielleicht gar eine zu verfolgende Textgeschichte feststellen lässt, vermisse ich in dem Buche. Es will anscheinend in erster Linie eine Nachweisung über das Vorkommen der Cantica in den mannigfaltigsten Kirchenkreisen darbieten. Und in dieser Hinsicht hat das fleissige Buch sicherlich seinen guten Wert.

Poznański, Samuel: Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter nach handschriftlichen und gedruckten Quellen. X, 144 S. Lex. 8°. M. 4 —. Berlin, Mayer & Müller, 1914. (Schriften der Lehranstalt für die Wissensch. d. Judentums, Bd. IV, Heft 1. 2.) Bespr. von S. Krauss, Wien.

Lange schon sind wir gewohnt, von S. Poznański nur Gutes und Tüchtiges zu erhalten, und das trifft auch diesmal in vollstem Masse zu. Das vorliegende Werk ist nicht gross dem Umfange nach, aber inhaltlich sehr wichtig und durchaus von der Art, wie wir es gerade von S. Poznański erwarten konnten, der in der Literatur der Geonim besonders zuhause ist. Er selbst hat zu gutem Teile die Bausteine zusammengetragen, die für diese Arbeit nötig sind, und er selbst hat den Grund gelegt, auf dem sich nun dieser schöne Bau erhebt.

Der Titel des Werkes wird nicht Jedermann klar sein und wird auch nicht Jedermanns Gefallen finden, und doch entspricht er völlig dem Wesen des hier behandelten Stoffes. Man ist gewohnt, das gaonäische Zeitalter etwa bis 1038, d. i. bis zum Todesjahre Hais, des letzten Gaons, reichen zu lassen, und nicht ohne Ueberraschung wird man vernehmen, dass es „Gaonim" d. i. Schulhäupter in einem ganz speziellen Sinne, auch noch nach dieser Zeit gegeben hat, und dies sogar in drei Ländern, nämlich in Babylonien, u. z. in der Kalifenstadt **Bagdad** (nur ausnahmsweise in Mosul), in dem Lande also, das die Heimat dieser hochwichtigen Würde innerhalb des Judentums war, sodann in Palästina, das die Führerschaft zu erringen prätendierte, und drittens in Aegypten, das ja mit dem Kalifenreich zu Zeiten rivalisierte und eine starke jüdische Diaspora erblühen sah. Dazu kommt noch die Führung desselben Titels durch karäische Gelehrte, die den rabbanitischen Juden auch in diesem Punkte nicht nachstehen wollten.

Was hier Poznański nach allen drei bzw. vier Richtungen zusammenträgt, beruht nur zu einem geringen Teile auf bereits gedruckten Quellen; das meisste musste erst aus Handschriften mühsam erschlossen werden, und wir können Poznański für das, was er in diesem Betracht geleistet hat, nicht genug dankbar sein. In Anhang I—IV druckt er diese neu gefundenen handschriftlichen Texte ab, namentlich Poesien aus dem Diwan des Eleazar (Poznański schreibt immer Elazar) b. Jakob ha-Babli, die uns einen interessanten Einblick in das Leben dieser Nachzügler der babylonischen Geonim gewähren. In Anhang V werden Nicht-Geonim mit dem Titel Gaon, in Anhang VI Exilarchen in nachgaonäischer Zeit behandelt. Dass das alles mit grosser Belesenheit, mit vielem Geschick und mit völliger Vertrautheit mit der Sache geschieht, ist bei Poznański nur selbstverständlich. Viele der erörterten Punkte Punkte muss er zwar mit einem non liquet beschliessen, aber das liegt durchaus nur an dem Mangel der Quellen, ein Mangel, der nach den Erfahrungen der letzten Jahre gewiss nicht ewig dauern wird. Die Schätze der Geniza, die uns ja so Vieles bescheert haben, lassen uns hierin das Beste hoffen. Wir wünschen Poznański von Herzen, dass er es sei, der diese Schätze noch zu Gesichte bekommen und seine bisherigen Arbeiten mit ihnen krönen wird.

Die grosse Gelehrsamkeit und die gründliche Arbeitsweise Poznańskis hat mir nur wenig Raum zu Bemerkungen gelassen. Aus der Stelle im Reiseberichte des Benjamin von Tudela ed. Asher S. 77 will Poznański beweisen, dass der Exilarch Ḥasdai und das Schulhaupt ʿAli in Bagdad, oder doch einer von ihnen, auch in den profanen Wissenschaften bewandert waren (S. 12 vgl. 116). Aber Benjamin sagt nur, David Alroy, der bekannte Pseudomessias, habe bei den beiden Genannten gelernt und dass er, d. i. David Alroy, „gross war in der Lehre Mosis, in der Halakha und im Talmud und in jeder profanen Wissenschaft"; die letztere konnte er natürlich von Anderen gelernt haben! Diese

[1] Vgl. hierzu meine Ausgabe der Esra-Apokalypse in der Kirchenväter-Ausgabe der Berl. Akademie 1910, Bd. 18, Einleitung S. XXVIII,

Auffassung muss schon an sich als die richtige erscheinen, doch verweise ich auch auf Jewish Enc. I, 454, wo dieser Punkt richtig behandelt ist. Vom Sohne ʿAlis, von Samuel, kann eher gesagt werden, dass er auch in allerlei profanen Wissenschaften bewandert gewesen sei (S. 19 A. 3), doch hat hier Poznański den Begriff יודע שמות nicht gehörig beachtet, d. h. der Mann habe die Kenntnis der mystischen Gottesnamen besessen, eine Kenntnis, die zu magischen Künsten befähigen soll, und die waren es ja gerade, die jenem Pseudomessias nachgerühmt werden. Mit „Weisheit Kanaans und Kuschs", von welcher Poznański auf S. 3 spricht, ist auch nur so eine Afterwissenschaft, etwa die Astrologie, gemeint.

Die Tatsache, dass es zur Zeit ʿAlis mehrere Schulen in Bagdad gegeben, darf nicht bezweifelt oder gar abgeschwächt werden (S. 14), da Poznański schon auf der nächsten Seite seines Buches (S. 15) zu berichten hat, dass zur Zeit Samuels, des Sohnes ʿAlis, 10 Schulen daselbst geblüht haben, die doch nicht plötzlich erstanden sein können. Dass die Leiter jener 10 Schulen von Benjamin עשרה בטלנים genannt werden, findet Poznański (S. 19) merkwürdig, doch nur darum, weil er von diesem Ausdrucke eine falsche Vorstellung hat; das Richtige hat schon Vitringa, De Synagoga vetere (1726) S. 539. Bei einem dieser Lehrer, bei Eleazar b. Ṣemaḥ (S. 18), wird meines Erachtens eine Hyperkritik geübt; der Mann und dessen Bruder, die ihre Abkunft vom Propheten Samuel ableiteten und der alten levitischen Gesänge fähig gewesen sein sollen, werden ja damit zur Genüge und in doppelter Form (Samuel galt als Levite) als Leviten gekennzeichnet, wozu also die Forderung, dass sie noch extra „Leviten" genannt sein sollten? Aus den Worten Ḥarizis: חולתו ירכבנה (wegen ישיבה so ausgedrückt) folgt nicht, dass der daselbst genannte Isaak von seinem Vorsteheramte zurückgetreten sei (S. 45), sondern dass er als Grand Seigneur, der er war, das Regiment einen anderen hat führen lassen. Der genannte Isaak hätte in diesem Falle nichts anderes getan, als der von Poznański einen Satz vorher erwähnte Isaak b. Israel, der sich nach althergebrachter Weise einen „Vice-Gaon" hielt.

Dieser Vice-Gaon hiess Râba, was Poznański (S. 45 A. 3) mit Recht zum Gegenstande einer Bemerkung macht, indem wir somit einen alten talmudischen Namen noch im 13. Jh. wiederkehren sehen. Ich sehe aber dann nicht ein, warum der Saburäer, dessen Namen der Gaon Šerira mehrmals רבאי aus Rob schreibt, von Poznański (S. 80) „Rebai" genannt wird; er kann ja Râbai heissen oder doch Rabbai, denn das sind dieselben Namen, vgl. אחא und אחאי und dgl. mehr. Zum Namen Daniel, der um diese Zeit in Babylonien sehr häufig vorkommt, fragt Poznański (S. 41 A. 5), ob das damit zusammenhänge, dass man dort das Grab Daniels zeigte? Ich glaube, dass dieser Zusammenhang sicher anzunehmen sei, wofür ich auf meinen Artikel „Die Juden Mesopotamiens in Handel und Wandel" in Oesterr. Monatsschr. für den Orient 1916 verweise. So kommt aus ähnlichem Grunde auch der Name Ezra häufig vor (bei Poznański Seite 96 und 110). Uebrigens ist auch auf die Daniel-Synagoge hinzuweisen b. ʿErubin 21a; vgl. Ritter, Erdk. X, 60. In beiden Dingen begegnen sich übrigens Juden, Christen und Mohammedaner, denn bei ihnen allen gelten Daniel und Ezra als die eigentlich „babylonischen" Propheten.

Zum Schluss noch eine Bemerkung persönlicher Art. In den Nachträgen bemerkt Poznański (S. 136), dass ich, „unverständlicher Weise", den vielgenannten Ebiathar als Schuloberhaupt und Nagid in Kairo bezeichnet hätte (Studien zur byz.-jüd. Gesch. S. 49). Ganz so steht die Sache nicht, denn ich habe Ebiathar nicht ein Schulhaupt und Nagid in Kairo genannt, sondern ein Schulhaupt und Nagid in Aegypten. Das war er in einem gewissen Betracht auch nach Poznański, der ihn ein palästinisches Schulhaupt sein lässt, u. z. deshalb, weil doch damals, unter den Fatimiden, auch Palästina zu Aegypten gehörte. In der Sache hat aber Poznański entschieden recht, nur sollte sich seine Beschwerde nicht gegen mich richten, sondern gegen D. Kaufmann (Gesamm. Schr. II, 191), den ich ausdrücklich als meinen Gewährsmann bezeichnet habe.

Leeuw, G. van der: Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten. (Diss.) XI, 164 S. gr. 8°. Leiden 1916. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Van der Leeuw hat eine sehr sorgsame Arbeit geliefert. Er beginnt damit, die verschiedenen „Kräfte", die in den Göttern und Menschen zum Leben und zur Betätigung wirksam sind, auf ihre Eigenart zu prüfen, die kꜣ, bꜣ, šḫm, ḏd, ḥkꜣ usw. Er kommt nicht gerade viel weiter, als man schon gewesen ist; er fasst alle diese Kräfte als halb persönlich-materielle, halb unpersönlich-transcendentale Faktoren des Lebens und Wirkens, die untereinander nicht bestimmt unterschieden werden, die alle zusammen unserem Begriff „Seele" entsprechen, der wir jenachdem ja auch verschiedene Funktionen beimessen, und die wir ja auch gelegentlich und bedürfnisgemäss in verschiedene Unterabteilungen scheiden. Nur kennt der Aegypter, — wie die grosse Masse auch bei uns, — keine völlige Abstraktion, deshalb spricht Leeuw

weiterhin treffend immer vom „Seelenstoff". Dieser Seelenstoff in seinen verschiedenen Formen wohnt allen Wesen in geringerer oder grösserer Menge inne; je nachdem erfreuen sie sich einer höheren oder schwächeren Vitalität. Er kann auch dadurch vermehrt werden, dass man den Seelenstoff eines anderen Wesens in sich aufnimmt.

Sowenig zwischen den einzelnen Formen des Seelenstoffes streng geschieden wird, geschieht es zwischen dem kosmischen und dem Menschengott, über die Leeuw in den beiden folgenden Abschnitten handelt. Als wesentlichstes Unterscheidungsmerkmal betrachtet Leeuw die Tätigkeit, die Fähigkeit zur Hilfeleistung auf der Seite der kosmischen Götter, in erster Linie also des Re, und das Leiden, die Hilfsbedürftigkeit beim Menschengott Osiris. Dieser Zug tritt in den Pyr.-Texten wirklich als der hauptsächliche hervor, die älteren Formen des Osiris als Lokalgott, Vegetationsgott usw. kommen ja nur ganz gelegentlich zum Ausdruck. Er ist vor allem der Gott, der den Tod erlitten hat und aus ihm zu neuer Herrlichkeit erstanden ist, so wie es in den Heroensagen ganz allgemein berichtet wird, und wie in diesen der Kult des Heros an sein Grab gebunden ist, so gilt auch jede Kultstätte des Osiris als sein Grab oder wenigstens als Reliquienstätte für einen Teil seines Leichnams. Wie sein Schicksal, so sind auch seine Familienverhältnisse ganz ungöttlich vorgestellt: er hat eine geliebte Frau und einen pietätvollen Sohn, und auch der böse Widersacher aus der eigenen Familie fehlt so wenig, wie es in orientalischen Fürstenhäusern der Fall zu sein pflegt. Aber der Osirismythus ist nicht einheitlich: die eine Fassung, deren Einzelheiten Leeuw auf S. 94 zusammenstellt, charakterisiert den Osiris als das Opfer des Seth, der dann von Horus bezwungen wird. In einer zweiten, die in dem bekannten Rechtsstreit gipfelt, erscheint Osiris als der Beklagte und Seth als sein Ankläger, der aber mit seiner Anschuldigung nicht durchdringt.

Wie Osiris ist der König und später jeder Mensch ein Heros im vorbezeichneten Sinn, sodass von der kosmischen Gottheit bis zum einfachen Erdenbürger eine Verbindung besteht, die jede schroffe Gegensätzlichkeit ausschliesst.

Sind diese Ergebnisse auch nur zum Teil neu, so ist Leeuw's Arbeit doch durch die Zusammenstellung der Belege aus den Pyr.-Texten, — von denen er am Schluss ein genaues Verzeichnis giebt, — sehr wertvoll, und überdies hindert nur die Knappheit des Raumes, eine Menge guter Einzelbemerkungen hervorzuheben.

Im letzten Abschnitt zieht Leeuw das Facit seiner Einzeluntersuchungen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Pyr.-Texte mehrere Vorstellungen von den Gottheiten enthalten, die nebeneinander und durcheinander gehen. Aber allen gemeinsam ist, dass den Göttern wie den Menschen dieselbe Lebenskraft, der Seelenstoff, innewohnt, nur in verschiedenem Masse, den Göttern mehr als den Menschen. Da es aber dieselbe Kraft ist, die alle beseelt, so gibt es keinen starren Unterschied zwischen ihnen, zumal die toten Menschen und der König, der verstorbene mehr als der lebende, sind den Göttern recht wesensnah. Und dieser halb materiell, halb immateriell vorgestellte Seelenstoff lässt auch den Begriff der transcendentalen Gottheit nicht zu, selbst der höchste, der kosmische Gott löst sich nicht ganz aus der Sphäre der Menschen, und der Mensch kanndurch Vermehrung seines Seelenstoffes sich den Göttern angleichen.

In diesem Sinne spricht Leeuw von einem Ansatz zum Monismus bei den Aegyptern, andererseits aber fasst er den Streit zwischen Horus und Seth doch wieder als die Einkleidung einer dualistischen Weltanschauung, in der sich Tod und Leben, Sterben und Geborenwerden als Gegensätze gegenüherstehen. Aber dieser Glaube hält vor der Sehnsucht nach der Unvergänglichkeit nicht Stand: das Sterben führt nicht zum Totsein, sondern zu einer anderen Form des Lebens, und so kommt eigentlich doch wieder ein monistischer Grundzug zum Vorschein.

Dieses letzte Kapitel rührt an viele Probleme über die noch viel zu reden bleibt. Aber Leeuw verdient Dank dafür, dass er zum erten Male, versucht hat, die älteste Quelle unserer Kenntnisse von der altägyptischen Religion zu seiner Monographie zu benutzen.

Steindorff, Georg: Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart. (Männer u. Völker.) 261 S. m. Vollbildern u. 2 Karten.) kl. 8°. M. 1 —. Berlin, Ullstein u. Comp. 1915. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Der reiche Inhalt des gut und lebendig geschriebenen Bändchens gliedert sich in folgende Abschnitte: Das Land; Bonaparte in Aegypten; die Wiedererweckung des ägyptischen Altertums; Aegyptens Neuzeit; der Suez-Kanal; die [englische] Besetzung; der Sudan; das Volk; England in Aegypten; Aegypten im Kriege. Wie man sieht, ist der grösste Raum der Neuzeit gewidmet, mit vollem Rechte, da diese jetzt im Mittelpunkt des politischen Interesses steht. Abgesehen davon, dass der Verfasser durch seine zahlreichen Reisen das moderne Aegypten aus eigener Anschauung kennt, hat er es auch verstanden, für diese Zeit die besten Quellen heranzuziehen. Als Einleitung hierzu hätte es an sich näher gelegen, eine Skizze der Entwicklung

unter der byzantinischen und arabischen Herrschaft zu zeichnen. Da aber der Verfasser von Beruf Aegyptologe ist, begreift man leicht, dass er sich lieber sein eigentliches Forschungsgebiet, das Altertum, ausgesucht hat als das Mittelalter, über das sich zu orientieren selbst dem Fachmann nicht leicht fällt. Aber was der Verfasser darbietet, ist klar, überlegt und zuverlässig und wird ihm einen grossen Leserkreis gewinnen. S. 201 unten ist ein sinnstörender Druckfehler stehen geblieben. Das Grab des Stifters des Islam befindet sich nicht in Mekka, sondern in Medina.

Littmann, Enno: Tschakydschy, ein türkischer Räuberhauptmann der Gegenwart. 53, 21 u. 1 S. 8°. M. 2—. Berlin, K. Curtius, 1915. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Littmann veröffentlicht hier im türkischen Original und in Uebersetzung die Lebensbeschreibung des anatolischen Räuberhauptmannes Tschakydschy Mehmet, der zwischen den Jahren 1905—1911 im Hinterlande von Smyrna sein Wesen trieb. Den türkischen Text erhielt der Herausgeber gelegentlich eines Aufenthaltes in Sardes im Frühjahr 1913, von einem türkischen Soldaten, der seinerzeit bei der Verfolgung des Räubers mitgewirkt hatte. Die Erzählung gewährt einen lehrreichen Einblick in das Verwaltungs- und Polizeiwesen der damaligen Zeit. Noch mehr Beachtung verdienen vielleicht die von dem selben Gewährsmann, dem Ṭschavusch Ibrahim, aufgezeichneten Volksliedchen, die sich mit jenem Räuberhauptmann beschäftigen. Littmann, der ihrer Erklärung besondere Sorgfalt hat angedeihen lassen, macht wahrscheinlich, dass sie zum Teil, wenn nicht sogar alle, viel älteren Ursprungs und erst nachträglich durch Umgestaltung des Wortlautes mit dem Tschakydschy in Verbindung gebracht sind. Abweichend vom Herausgeber möchte ich die zweite Zeile des 6. Gedichtes so übersetzen: „Sie sprach: Mehmet! Meine Mutter ist ausgegangen, weilt nicht im Hause".

Sprechsaal.

Zu der Besprechung meines in der Guttmann-Festschrift erschienenen Beitrags חבר עיר OLZ Sp. 55 bitte ich feststellen zu dürfen, dass ich keineswegs „am Schlusse geneigt bin, das überlieferte חבר in רחֹב zu ändern" sondern lediglich (Festschrift S. 141) „nicht für ausgeschlossen halte (! s. aber auch a. a. O. S. 142), dass an den angeführten Semachotstellen (d. i. also nur an einigen wenigen von denjenigen, an welchen die Worte חבר עיר überliefert sind) ursprünglich überhaupt nicht כחבר עור sondern ברחֹב העיר gestanden hat."

Jakob Horowitz.

Personalien.

Die Ernennung des Privatdozenten für Archäologie und historische Geographie des Orients an der Universität Berlin, Prof. Dr. Ernst Herzfeld, zum a. o. Professor daselbst ist erfolgt.

Auf das an der Universität Münster neu errichtete Extraordinariat für Kunde des christlichen Orients wurde der Privatdozent für alttestamentliche Exegese in der Breslauer katholisch-theologischen Fakultät Professor Dr. theol. Paul Karge berufen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsammlungen. 1917:
XXVIII. J. Nr. 5. Schäfer, Zwei Tierköpfe (ein Löwenkopf aus Alabaster (um 2800), ein Schakalkopf aus Holz (um 1350)).

Archiv für Anthropologie. 1916:
N. F. XV. H. 3. E. Funke, Der Gottesname in den Togosprachen. — Hermann Steinmetz, Versuch einer astronomischen Deutung des Hakenkreuzes (sieht das Urbild des Hakenkreuzes als abgeleitet vom Sternbild des „Grossen Bären" an. Sehr beachtenswerte Ausführungen. D. R.). — *Marianne Schmidl, Zahl und Zählen in Afrika; *Karl Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (J. Ranke).

Geographische Zeitschrift. 1916:
22. J. 11. H. Eugen Oberhummer, Die Türken und das osmanische Reich II. Teil. — *Ed. Hahn, Von der Hacke zum Pflug (R. Gradmann).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1916:
November. S. A. B. Mercer, The Ethiopic Liturgy (H. Duensing).

Indogermanische Forschungen 1916:
XXXVII 1/2. Chr. Bartholomae, Wandersprüche im Mittelpersischen. — N. Jokl, Beiträge zur albanischen Grammatik II.

Islam. 1916:
VII 3. S. Flury, Islamische Ornamente in einem griechischen Psalter von ca. 1090. — G. Jakob, Urkunden aus Ungarns Türkenzeit in türkischem Text und Uebersetzung. — W. Ahrens, Studien über die „magischen Quadrate" der Araber. — J. Weiss Zu Islam VII 71—75 (Išāra des Dimašqī). — *Becker, Das türkische Bildungsproblem (O. Rescher). — O. Rescher, Zwei kurze Berichtigungen zu: „Sperber, Die Schreiben Mohammeds" nach Belâdorî". — *F. v. Kraelitz-Greifenhorst, Die Bedeutung Konstantinopels und der Meerengen (G. Jakob). — *E. Wiedemann u. F. Hauser, Ueber die Uhren im Bereich der islamischen Kultur (H. Suter). — *G. Jakob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische (K. Philipp). — *Ph. W. Schulz, Die persisch-islamische Miniaturmalerei (Stöcklein).

Literarisches Zentralblatt 1917:
6. *M. Horten, Kleine türkische Sprachlehre mit Schlüssel (Brockelmann).
7. *Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. Aufl.
9. *Otto Weinreich, Triskaidekadische Studien (E. v. Prittwitz-Gaffron). — *Otto Hachtmann, Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts (Brockelmann). — Erwiderung (E. Drerup) und Antwort des Berichterstatters (E. von Stern) (sieh Nr. 5 des Lit. Zentrlbl.).

Nachricht. v. d. K. Ges. d. W. z. Göttingen 1916:
Philol.-hist. Klasse Heft 4. W. Bousset, Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens (Placidus-Eusthatius-Legende). — R. Prietze, Haussa-Sänger mit Uebersetzung und Erklärung II.

Nordisk Tidskrift. 1916:
6. V. Grönbeck, Indisk realisme og israelitisk idealisme.



(Behandelt Edv. Lehmann, Buddha, und Fr. Ohrt, Israels Profeten).

Preuss. Jahrbücher. 1916:
November. H. Gunkel, Die Religion der Profeten.
1917: Januar. H. Grimme, Das Doppelgesicht des Korans.

Protestantische Monatshefte. 1917:
1. *H. Prinz, Altorientalische Symbolik (O. Eissfeldt).

Rheinisches Museum für Philologie. 1916:
N. F. 71. Bd. 3. H. Franz Rühl, Justus von Tiberias.

Sitz. d. Kgl. Ak. d. W. Wien. Phil.-hist. Kl. 1916:
Denkschriften, 59. Bd. 4. Abhdg. Hans v. Mžik, Afrika nach der arabischen Bearbeitung der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolemaeus von Muḥammed ibn Mūsā al-Ḫwārizmī.
177. Bd. 4. Abh. Wilhelm Kubitschek, Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches. Epigraphisch-numismatische Studien, I. Heft. (Asiatische Städte!).
Sitzungsber. 181. Bd. 5. Abh. Rudolf Meringer, Mittelländischer Palast, Apsidenhaus und Megaron (im Anschluss an Carl Schuchhardts Abhdlg.: der altmittelländische Palast S. B. Ak. W. Berlin 1914, wichtige Weiterführung).

Sokrates 1916:
Dezember. *G. Roeder, Urkunden zur Religion der alten Aegypter (A. Rusch).

Theologisches Literaturblatt. 1917:
3. *S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (Ed. König). — *M. Horten, Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismen des Fudâlî und des Sanusi (Alfred Jeremias).
4. *B. Duhm, Israels Propheten (Ed. König).
5. *W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (Ed. König).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
3. *Leo Häfeli, Samaria und Peräa bei Flavius Josephus (Guthe). — *L. A. Rosenthal, Der Rahmen der Mischna (H. Duensing).
4. *Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien (Bruno Meissner). — *Rocznik Oryentalistyczny. Polnisches Archiv für Orientalistik I, 1. Teil (Samuel Poznański).

Theologische Quartalschrift. 1916:
4. P. Riessler, Die Lage des Gottesgartens bei den Alten. — Eberharter, Der Brudermord Kains. — *E. König, Die Geschichtsschreibung im AT; *N. Schlögl, Das Buch Ijjob (Riessler).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:
7. *Eugène Cavaignac, Histoire de l'antiquité II. III. (Fortsetzung und Schluss) (Friedrich Cauer).
8. *Maximilian Ahrens, Das Weib in der antiken Kunst (Hans Philipp). — August Zimmermann, Die Herleitung des Stadtnamens Roma.

Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins 1916:
XXXIX Bd., 3.—4. H. E. Baumann, Volksweisheit aus Palästina. — Bruno Meissner, Palästinensische Städtebilder aus der Zeit Tiglatpilesers IV. — Albrecht Alt Tenni.

Zeitschrift f. Neutest. Wissenschaft. 1916:
3. G. Hölscher, Über die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses." II. — M. Plath, Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt? — D. Völter, Boanerges (Beinamen der Kinder des Zebedäus = בְּנֵי עָיִשׁ?).
4. R. Drescher, Das Markusevangelium und seine Entstehung. — Ed. König, Woher stammt der Name „Maria"?

Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1916:
26. Jahrg. 5/6. H. Walther Classen, Natürliche und geschichtliche Rasse.

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1916:
2. B. Kohlbach, Das Widderhorn (Schôfar). Beiträge zur jüdischen Volkskunde.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Paul Timme, Tell el Amarna vor der deutschen Ausgrabung im Jahre 1911 (31. Wiss. Veröff. der deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917.
Heinrich Zimmern, König Lipit-Ištar's Vergöttlichung. Ein altsumerisches Lied. (Ber. über die Verhdlgn. d. K. Sächs. G. d. W. Leipzig, Phil.-hist. kl. 68 Bd. 5. H.) Leipzig, B. G. Teubner, 1916.
*Eckhard Unger, Die Stele des Bel-Harran-Beli-ussur. Ein Denkmal der Zeit Salmanassars IV (Publikationen der kais. Osmanischen Museen III). Konstantinopel, Ahmed Ihsan & Co., 1917. Piaster 7.
Wilhelm Heinitz, Phonographische Sprachaufnahmen aus dem egyptischen Sudan (Abhdlgn. d. Hamburg. Kolonialinstit. Bd. XXXVIII). Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1917. M. 3—.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen Bd. VII Heft 3.
Otto Hachtmann, Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts. (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen IV. Bd. Ergänzungsheft.) Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, 1916.
Albert Rehm, Griechische Windrosen (Sitz. Ber. d. K. Bayr. Akad. d. W. Phil.-phil. u. hist. Kl.) Jahrg. 1916. 3. Abh.). München 1916.
Franz Taeschner, Moderne Türkische Texte. Zwei Skizzen von Ahmed Hikmet umschrieben und mit Glossar versehen (unter Zugrundelegung eines Glossars von Theodor Mentzel) (Trübners Bibliothek 3). Strassburg, Karl J. Trübner, 1916. M. 1,50.
R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. 3. Auflage von H. Lüders (Aus Natur und Geisteswelt 109). B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1907. M. 1,20.
Wilhelm Weil, Türkisches Lehrbuch enthaltend Grammatik, Konversationsübungen, Lesebuch und Wortlisten. Frankfurt a. M., Heinrich Keller, 1916. M. 10—.
Christian Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten 1. (Sitz. Ber. d. Heidelberg. Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. Jahrgang 1916. 9. Abh.). Heidelberg, 1916, Carl Winters Univ. B.
August Fischer, Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1917.
*Bernhard Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien. Bd. I. Wien und Leipzig 1912, Bd. II 1917.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 7 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Juli 1917

Inhalt.

Das Gesicht von Jerusalems Zerstörung im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

3. Anmerkungen zu den Glossen.

1. LXX dürfte die richtige Monatsangabe erhalten haben, MT tendenziös im Hinblick auf 3 16; 4 5, 9 geändert worden sein. | kennzeichnet die Aenderung. Nr. 1 Erklärerzusatz.

2. Erklärerzusatz. MT: „da fiel": Aenderung nach 11 5.

3. MT hat, wie noch häufig im folgenden (nicht mehr angemerkt), den Gottesnamen durch ארני ergänzt, LXX liest Jahwe.

4. Erklärerzusatz. — LXX 'îš statt 'eš.

5. Schreiberversehen, fehlt LXX.

6. Leserglosse.

7. Erklärung des seltenen Wortes im Urtext.

8. Hier zeigt sich die Hand des Bearbeiters, der den Propheten in Babylonien wirken lässt und ihn aus der nachexilischen in die Zeit Zedekias und des Exils versetzt hat. Er muss ihn deswegen auf wunderbare Weise vom Osten nach dem Westen gelangen lassen, damit er die Verhältnisse in Jerusalem beobachten kann: das Hilfsmittel ist eine Reise „in göttlichen Gesichten". Während die feurig glänzende Gestalt des Urtextes Jahwe selbst ist, macht er sie zum dienstbaren Geiste, der die Reise handgreiflich bewerkstelligt. Naturgemäss muss dann erst in Jerusalem Gott erscheinen: der Bearbeiter greift dazu auf den Kebôd Jahwe der ersten Kapitel zurück; nach ihm ruht der Kabôd auf einem Kerûb mit Rädern. Er führt weiter Ortsangaben für den Tempelbezirk ein; doch gelingt es ihm nicht, ein unzweideutiges Bild von den Oertlichkeiten zu geben. Sicher derselbe Bearbeiter hat die Glosse dem Texte einverleibt, die „die Gebilde an der Wand ringsum", die der Urtext erwähnt, als das Eiferbild erklärt, das im Tempelbezirk einen Altar besessen habe. Bei der Einfügung dieser Erklärung wurde das Stichwort notwendig: „Du wirst noch weitere Greuel sehen". Dieses Stichwort leitete ihn bei dem weiteren Einschub von den Frauen, die den Tammuz beweinen. — Nach der Trennung von MT und LXX ist in jenem noch 'ašer bêt jišra'el eingefügt worden, wobei der Glossenstrich | noch den Einschub bezeichnet: Grosse Greuel sind es, „die das Haus Israel" hier treibt. Der jüdische Leser merkte so seinen Gegensatz zu Bêt Jisra'el an im Hinblick auf die „Greuel" der israelitischen Könige.

9. Erklärerzusatz. Der Urtext spricht ja ohne Scheu von den Hüften der Gestalt. Daher jadô statt jad.



10. Bearbeiter, der die Ueberführung von Babylonien nach Jerusalem beschreibt.

11. Glosse, nachdem der zweite Teil von Nr. 12 beigefügt war.

12. Der erste Teil der Glosse beweist, dass einmal in einer Handschrift auf der Kolumne nebenan, also vor dem heutigen Kapitel 8, Kap. 12 gestanden hat: er gehört zu 125 und ist im MT gegen LXX erweitert worden. Der zweite Teil der Glosse verbindet den ersten in den Text gedrungenen mit dem Satze: „er brachte mich zum Vorhof". „Da war eine Tür, und er sprach zu mir: Tritt ein und sieh die Greuel, die sie hier treiben". Dieser zweite Teil rührt von dem Bearbeiter her, der so den durch die Einfügung des ersten Teils sinnlos gewordenen Text zu glätten versuchte. Die Formel macht ihn kenntlich.

13 fehlt in LXX.

14. Erklärerzusatz.

15. Doppelschreibung.

16. Leserzusatz nach 96. Es handelt sich im Urtext um Priester: „jeder mit seiner Räucherpfanne". Es sind natürlich 7, nicht 70, wie ein Erklärer nach Num. 11 24 geändert hat, den 7 Schergen entsprechend. Der Linnengekleidete, der das hohepriesterliche Gewand trägt, entspricht Jaazanja.

17. | בנשפ mit dem Glossenzeichen | als ben Safan gedeutet, hat das ursprüngliche ben ʿzr verdrängt, das die Glosse Nr. 27 erhalten hat. Zur Glosse בנשף „in der Abenddämmerung" ist im MT die Glosse baḫošek (in Vers 12 eingedrungen) getreten, nachdem jene im Text selbst verschwunden war. Sie sollte die Missdeutung jener verhüten, die bereits in der Lehrtätigkeit eingesetzt hatte. Beide Glossen aber sollen בעלטה 126 erklären, ein seltenes Wort. Ein zweiter Beweis dafür, dass einmal Kap. 12 vor Kap. 8 gestanden hat.

18. Erklärerzusatz: „als ihr Vorsteher".

19. MT Erklärung zu dem seltenen Wort עתר; dabei ist „ein jeder mit seiner Räucherpfanne" eine Erklärung zu dem Satze: „ein jeder im Bezirke seines Bildes". Glosse und Text haben ihren Platz vertauscht.

20. Formelhafter Zusatz wie Nr. 8.

20 a. Die Einführung: „hast du gesehen" kennzeichnet die Hand des Bearbeiters. Er nahm die Zeile des Urtextes הנם שלחים אל־אפי heraus und gab mit ihr und der Glosse 20 a zusammen dem durch die unter Nr. 27 geschilderte Kolumnenvertauschung entstellten Texte einen Abschluss.

21. שלחים wurde als „Ranken" gedeutet und so erklärt; die Erklärung fehlt noch in LXX, die sich müht, dem isolierten Halbvers einen Sinn abzugewinnen: *καὶ ἰδοῦ αὐτοὶ ὡς μυκτηρίζοντες.*

23. Zusatz des Bearbeiters als ein weiteres Beispiel des Götzendienstes unter dem Stichwort: „du wirst noch weitere Greuel sehen".

|| eine Glosse zur Tammuzverehrung: „Mit dem Rücken gegen Jahwe und mit dem Gesicht nach Osten beten sie die Sonne an". Als diese Glosse zur Ausgestaltung der Strophe verwendet wurde, vor der sie stand, und zwar nach der unter Nr. 27 geschilderten Kolumnenvertauschung und nach dem Eingriff des Bearbeiters Nr. 20 a wurde die 3. Pers. fem. in die 3. Pers. masc. verwandelt. Doch weist die Unform משתחויתם noch auf das Ursprüngliche zurück.

24. 25. 26. Das „Schloss" wurde als „Tempelhaus Jahwes" verstanden; daher treten die Erklärungen ein: „hêkal", „jahwê", „innerer Vorhof des Jahwetempels", „zwischen ʾûlam und Altar". Der letzte Zusatz nach Joel 217, einem Stück, das (nach Peiser) um 164 entstanden und in den Text des Buches Joel, der um diese Zeit bis auf dieses letzte Stück und einen kleinen Abschluss fertig vorlag, gezogen worden ist.

27. Mit der fehlerhaften Zeile והנה בפתח כעשרים איש (LXX—17 Buchstaben!) schloss ursprünglich die Kolumne. In der ersten Reihe der neuen Kolumne waren diese Worte richtig, unter Verbesserung der Auslassungen השער und וחמשה (111) wiederholt, ohne dass die falschen Worte der letzten Zeile der andern Kolumne gestrichen waren. Nun wurde jene Kolumne vertauscht; sie bildet heute den Eingang von Kap 11. Diese Vertauschung machte eine neue Einführung notwendig. Diese gab der Bearbeiter (kenntlich durch רוח und Ortsangabe). Wie schon Nr. 12 und 20 a zeigten, hat er sein Augenmerk auch auf die Glättung des Textes gerichtet.

Nr. 27 ist eine Glosse aus Strophe 4. Ihr Einschub bewirkte die Verwandlung von śar in śarê.

28. 30. Leserzusatz.

29. Erklärerzusatz, der nach seiner Einfügung wieder die || Erklärung hervorrief.

31. Nachdem der Text mit den Glossen Nr. 29 beladen war, wurde eine neue Einführung der „Gedanken" notwendig.

32. Erklärung zu der vorhergehenden Strophe. Mit dieser Glosse endete die vertauschte Kolumne, die etwa 30 Zeilen zu je 17 Buchstaben enthielt, ähnlich wie Peisers Tafel A 1 in seinem Habakuk.

33. Eine nur im MT sich findende falsche Doppelschreibung, die, nicht gestrichen und in den Zusammenhang gezogen, eine erklärende



Glosse nach sich zog. Auch sie enthält 17 Buchstaben und bildete einmal eine Zeile, ein urkundlicher Beleg für die Annahme unter Nr. 27. — 33a Leserzusatz.

34. Der Zusatz des Bearbeiters, der die genauen Ortsangaben besorgt hat. Die Männer kommen nicht von auswärts, sondern sind die belebten Bilder aus dem Vorhofe, denen jene sieben Männer räuchern.

35. Eine Verschreibung im MT. Zu dem seltenen Wort כילפה (LXX: πέλυξ) eine Glosse. 35a falsche Erklärung: es sind 6 + 1, nicht 6 Männer, unter denen einer näher beschrieben wird. — 35b Leserzusatz.

36. Leserzusatz nach 104.

37. 38. 39. Leserzusatz.

40. Im MT Erklärung.

41. Glosse nach dem folgenden.

42. Der Glossator hat dazu die erklärende Glosse eingesetzt: „Die Männer, die seufzen über all die Greuel, die in ihrer Mitte getan werden". Unter dem Druck dieser Glosse wurde das ursprüngliche הנקים dem הנאנחים durch die Einfügung der diesem eigenen Konsonanten נא angepasst und in הנאנקים, eine Unform, verwandelt.

43. Leserzusatz nach Glosse Nr. 20.

44. Erklärung nach der Zeile: המשחית אתה שארית

45. Leserzusatz.

46. 47. 50. Erklärung. MT: וממקדשי, das ו, wie LXX zeigt, durch Doppelschreibung entstanden.

48—59. Die Glosse Nr. 59 muss den Rand ziemlich in Anspruch genommen haben. Als sie in den Text gebracht wurde, trug sie zu einer grossen Verwirrung bei. Die Worte: ויהי bis שארית wurden von dem Abschreiber, der sie dem Text einverleibte, versehentlich wiederholt, am Ende einer und am Anfang einer zweiten Kolumne. Diese zweite Kolumne wurde später vertauscht und steht jetzt von 11, 13—21. Die Nachrechnung führt bei beiden Kolumnen ebenfalls auf etwa 30 Zeilen zu je 17 Buchstaben.

48. Ein jetzt verderbter Zusatz: „und ich blieb übrig" führte 11 13 nach der eben geschilderten Doppelschreibung zu der sinngemässen || Aenderung, die 11 13 an 11 12 anschliesst.

49. Leserzusatz.

50. Erklärung.

50a. Glosse, die 11 13 statt des Urwortlauts in den Text geraten.

51. Nachträglich geschaffene Einführung der Jahweworte.

52. Erklärung zu נאלתך, die dieses gegen die Deutung der LXX: *τῆς αἰχμαλωσίας σου* sichert, die aber den Urtext zerstört hat.

53. „Aber das ganze Haus Israel ist alle": Leserzusatz.

54. Ergänzung der ersten Kolumne, deren Ende durch die Vertauschung der ihr folgenden des Abschlusses entbehrte, zusammengestellte Redensarten, z. T. aus den vorliegenden Kapiteln selbst. Der Ergänzer verstand nicht mehr den Unterschied, den unser Urtext zwischen Israel und Juda macht, wenn „Juda" ihm selbst gehören sollte. Es ist der Bearbeiter, der den Text glättet.

55. Sinngemässe Erklärung.

56. Unter dem Eindruck von Nr. 8 wurde der Satz gedeutet: „Sie entfernen (Piel) Jahwe aus dem Lande". Dann wurde ha'areṣ, als Jahwe selbst in den Text drang, zum folgenden Satz gezogen und hi' überflüssig.

57. Erklärung zu darkam.

58. Glossenformel wie Nr. 20 und 43.

59. Theodicee zu dem Satze: „Entfernt euch aus dem Lande«. Entstammt der Lehrtätigkeit.

60. Leserzusatz.

61. Ein später Erklärer hat den Gedanken des Bearbeiters, dass der Kebôd Jahwe, der auf dem Kerûb ruht, mit dem Propheten in Jerusalem verhandelt, mit der Erscheinung am Kebar vollständig zu vereinen gesucht. Er hat zunächst aus dem einen Kerûb des Bearbeiters Kerûbîm gemacht und diese Kerûbîm schliesslich mit den vier Tieren der Berufungsvision vereinerleit (Nr. 74). Er hat auch die Beschreibung von dort her hier eingetragen: 10, 8—17. Nr. 61 ist Zusatz des späten Erklärers.

62. Zusatz des Bearbeiters.

63. 64. Später Erklärer.

65. Der erste Teil der Glosse: 103 gehört dem späten Erklärer, der auch 105 — oben durch . . . . . bezeichnet — zugefügt hat, sowie andere Erläuterungen. Der Bearbeiter schrieb: ⟨Der Kebôd Jahwe erhob sich von dem Kerûb gegen die Schwelle des Tempels hin, und der Vorhof ward vom Glanze des Kebôd Jahwe erfüllt. Da trat er neben das Rad; und er streckte seine Hand aus nach dem Feuer⟩.

66. Leserglosse.

67. Schlusszusatz des Bearbeiters. Seine Stellung beweist, dass die zweimalige Vertauschung von Kolumnen schon vor dem Eingriff des Bearbeiters geschehen ist. Er bereits fand die Anordnung vor. Von ihm rührt nur die Versetzung der letzten Zeile des Urtextes: „Da wich von mir die Erscheinung", die er in seinen Schlusszusatz verflocht, ans Ende von Kap. 11 her (Glättung des Textes).

69. 71. 73. Leserglosse nach den Zusätzen des späten Bearbeiters zu Nr. 67.

68—74. Zusatz des späten Bearbeiters zu Nr. 65. ⟨כצאתם⟩ in 74 späte Glosse, zweimal in den Text geraten (Vers 19 u. 22 als ואותם).

Wir kommen zu folgendem Ergebnis: 1. In einer Handschrift, in der die Mehrzahl der Glossen in den Text gezogen war, die Kolumnen von etwa 30 Zeilen zu je 17 Buchstaben hatte, fand eine Vertauschung von Kolumnen statt. Kap. 12 stand ursprünglich vor Kap. 8, und eine zweimalige Vertauschung liegt innerhalb 8—11 vor. Hatten sich die Fugen zwischen den einzelnen Blättern der Buchrolle gelöst? 2. Dann hat ein Bearbeiter den Propheten nach Babylonien versetzt und den verwilderten Text zu glätten versucht. 3. Wir können schliesslich einen späten Erklärer feststellen, der „die" Kerûbîm als die vier Wesen des 1. Kap. deutete. Nach ihm sind noch Leserglossen beigefügt worden, ehe MT und LXX auseinandergingen. Die stärksten Eingriffe fallen dem Bearbeiter zur Last; aber er hatte einen verwahrlosten Text in Ordnung zu bringen.

4. Die geschichtliche Lage.

Das Gedicht versetzt uns in das nachexilische Jerusalem, und zwar, vom Herbst 537 ab gerechnet, auf den 5. V. 6., d. h. in den Januar 531. Es ist das letzte Jahr des Kyros. Zum Propheten haben sich die Aeltesten Judas geflüchtet. Er ist ihr Führer, der sie „ausgelöst" hat. Juda ist ihm in Jerusalem die zurückgekehrte Exulantenschar. Wenn die Angabe, dass er Priester gewesen, richtig ist und seine Bezeichnung als ben Bûsî etwas sagen soll, so wird der Führer der Rückwanderer der Nachkomme des 586 hingerichteten Oberpriesters Seraja sein.

Ihm gegenüber steht Jaazanja ben ʿEzer, der in der Mitte der Priester im Vorhofe das Weihrauchopfer darbringt. Er ist der Oberpriester, der in Jerusalem waltet. Er gehört zum Hause Israel, also nicht zu den Rückwanderern, sondern zu den Einheimischen, Eingeborenen. Auch er wird seinen Stammbaum auf die Familie der jerusalemischen[1] Oberpriester zurückgeführt haben. Ohne weiteres bietet sich uns für den Kurznamen ʿEzer der Vollname Eleazar des Sohnes Aarons an. Wie es einen Streit zwischen der einheimischen und der babylonischen Linie der Davididen gab, so auch zwischen der einheimischen und der babylonischen Linie der Oberpriester. Hier hiessen die Losungen ʿEzer und Ṣadoq oder mit Vollstatt der Kurznamen Eleazar und Joṣadaq. Gesiegt hat nicht unser Prophet; er hat den Kampf aufgegeben und ist wieder nach Babylonien ausgewandert. Die Linie ʿEzer oder Ezrâ, wie sie das Esrabuch nennt, hat sich schliesslich durchgesetzt und in Jesua ben Jaazanja (Azanja OLZ09 Sp. 159 Neh. 10 10) ihren Frieden mit dem babylonischen Judentum geschlossen: Jesua wird vom chronistischen Bearbeiter ben Joṣadaq genannt, und ein ʿEzrâ ist nach ihm der Einführer der Verfassung in dem neuen Staate unter Darius. Nur schwer lassen sich in Babylonien „Leviten" bestimmen, „Ezrâ" nach Jerusalem zu folgen. Das ist nach den Erfahrungen, die unser Prophet in Jerusalem gemacht, ohne weiteres zu verstehen. Ist er aber der Vertreter der (babylonischen) Ṣadoqiden, so erhält in seinem Verfassungsentwurf am Ende des Hesekielbuches die Forderung, dass nur diejenigen Leviten — „Priester" ist Glosse —, die, als Israel irreging, treu blieben, die benê Ṣadôq, als Priester amtieren dürfen, besondere Bedeutung. Sie ist gegen die einheimische Priesterschaft, deren Gottesdienst in unsern Versen gebrandmarkt wird, gerichtet. Unser Prophet spricht für sein eigenes Haus. Er hat umsonst gesprochen: der Priesterkodex knüpft nicht an Davids Priester Ṣadoq, sondern an Aaron und Eleazar an.

Wir erhalten hier den jüdischen Namen des Volksvogtes, des „Fürsten" Šešbaṣar: Pelatjahu[1]. Dieser Name stellt zu Jahwe eine ähnliche Beziehung her wie der babylonische zu Šamaš. Nicht umsonst spricht eine Glosse von Šamaš-Verehrung im Tempel. Auch unser Prophet erkennt den Gottesdienst, den man im Tempel betreibt, nicht als Jahwedienst an. — Im Schloss findet am Festtage eine Versammlung der weltlichen Beamten statt. Man ist unzufrieden mit der Ansiedlung der babylonischen Rückwanderer in Jerusalem, die erst seit kurzem den Häuserbau begonnen haben. Man mag sich den Besitz des Landes nicht streitig machen lassen, man fühlt sich als Eigentümer des Landes: *ʿam haʾareṣ*.

Ueber die Verhältnisse, wie sie jetzt in Jerusalem herrschen, sieht der Prophet Jahwes Gericht hereinbrechen. Die sieben Schergen der Stadt sind als die sieben Planetengeister bereits erkannt worden, unter ihnen Nebo, der Schreiber der Gottheit. Noch droht dem neuen Staate keine mit Namen zu bezeichnende äussere Gefahr, wie 21 24 ff., wo der Feind aus dem Osten gegen ihn anrückt. Unser Prophet fühlt aber, dass die religiösen Zustände und die ge-

[1] Die Möglichkeit kommt auch in Betracht, dass es sich um die Bethel-Linie der israelitischen Oberpriester handelt. Dann ist die Erzählung 2 Kön. 17, 24 ff. wichtig, wie 2 Kön. 25, 25 für die einheimischen Davididen.

[1] Vgl. bei Sachau Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine: אוסתן זי ענני.



sellschaftlichen Verhältnisse zum Zusammenbruch führen müssen. Der Landesherr, selbst ein Einheimischer, steht auf der Seite der Einheimischen. Die Träume der Rückwanderer, wie sie die deuterojesajanischen Lieder aussprechen, sind verflogen.

Zum Schluss ein kurzes Wort über den Stil unserer Apokalypse. Nüchtern beginnen die Verse mit Zeitangabe und Zeichnung der Umstände. Da sitzen die Vorsteher der Rückwanderer bei ihrem Führer, ernüchtert, ratlos. Alltag für Juda, Feiertag für Israel. Plötzlich ringt sich aus ihres Priesters Herzen Bild um Bild. Was sie eben trostlos besprochen, für ihn haben die Berichte vom Opferfest im Tempel, von der Ratsversammlung im Schloss Farbe bekommen. Ihn führt nicht mehr ein klagender Aeltester, ihn führt Jahwe selbst zum Tempel und zum Schloss. Die trockene Schilderung des Anfangs verdrängt das neue Erleben; die Sätze hasten, oft fehlen ihnen die Zeitwörter: Raum und Zeit verschlingt die Fülle der Gesichte. Jahwe wird Deuter der Zukunft. Sein Machtwort erweckt die toten Bilder im Vorhofe, denen die Priester eben geräuchert, die Aufseher des Himmels פְּקֻדֵי הַשָּׁמַיִם erscheinen als פְּקֻדּוֹת הָעִיר, sie, die für lebendig gehaltenen, als tote Sachen und doch unheimlich regsam — ein die Lage grell beleuchtendes Wortspiel: Sachen als Ursachen. Ein jähes Erschrecken über das Ende der eben errungenen politischen Selbständigkeit, das er kommen sieht, schüttelt der Prophet ab: die Seinen trifft ja das Verderben nicht. So schaut er, wie zuletzt feurige Kohlen vom ehernen Altar, auf dem noch das Opfer der Priester glüht, über die Stadt gestreut werden sollen, aber nicht mehr den Brand Jerusalems: aus dem letzten, äussersten Bilde reisst es ihn empor in die Wirklichkeit zurück.

Geographica.

Von Bruno Meissner.

2. Tilmun.

Die Frage, ob die Insel ⊢◂*-mu-un*, die „30 Doppelstunden weit wie ein Fisch im Ostmeer" lag, an einer Stelle zu suchen ist, die jetzt nach Auffüllung des Meeresgrundes Festland geworden ist (Delitzsch, Paradies 178; Meyer GA I[3] I, 521 gegen die zweite Auflage), oder an der persischen Küste lag (Jensen ZA XV, 225), oder schliesslich den Bahreininseln (im Altertum Tylos genannt) gleichzusetzen ist (Rawlinson JRAS 1880, 201 ff.; Hommel, Geogr. 24 usw.), wird sich wohl trotz der zweifellos viel zu niedrig angegebenen Entfernung (30 Doppelstunden = 170 km.) zu Gunsten der letzten Ansicht entscheiden. Einmal müsste sich das öfter erwähnte Gebirge der Insel (K. 257, 37 f.; Poebel, HGT IV, 20, 12; Gudea Statue G IV, 10; ZA XXV, 367 zu K. 4174, I, 48 usw.) im Alluviallande doch irgendwie bemerkbar machen, sodann aber ist das Gewicht der von Durand auf den Bahreininseln entdeckten Inschrift doch nicht zu unterschätzen. Die Inschrift lautet (JRAS 1880, 192): 1. *êkal* 2. *Ri-mu-um* 3. *arad (il) In-za-ag* 4. *(am.) mâr a-ga-rum(?)*[1] = Palast des Rimum, des Dieners des Gottes Inzag, des .... Da wir nun aus CT XXV, 35, 20a; 36, 19a wissen, dass der Nebo von Tilmun *Enzag* hiess, hat Rawlinson a. a. O. 209 gewiss mit Recht geschlossen, dass der hier erwähnte Gott *Inzag* mit dem *Enzag* von Tilmun identisch sei. Die weitere Folgerung, Bahrein = Tilmun, wäre nur dann hinfällig, wenn man annehmen wollte (so Meyer), dass der Stein von anderswoher nach Bahrein verschleppt sei.

Aber es sprechen auch noch andere Gründe für diese Indentifikation[2]. Išô'jahb (ed. Duval 267, 24; vgl. Assemanni, Biblioth. IV, 736) schreibt in einem Briefe an die Bewohner von Kaṭar an der Ostküste Arabiens: „Ihr aber, Gläubige, in deren helfender Macht die Inseln und die Bewohner der Wüste sind, nämlich: *Dairin* (ܕܝܪܝܢ), *Maschmahîg* (ܡܫܡܗܝܓ), ܬܠܘܢ, *Ḥaṭṭa* (ܚܛܐ), *Hagar* (ܗܓܪ)." In dem Synodicon orientale (ed. Chabot 165, 27 f.) schreibt derselbe Išô'jahb an Jakob, Bischof von Darî: „An den verehrten und verehrungswürdigen Priester, den erwählten Bischof, Mar Jakob, den Hirten der Insel *Darî* (ܕܪܝ), in der Nachbarschaft von ܐܬܠܘܢ, in der Nachbarschaft von ܪܘܚܐ ܡܠܚܐ[3]" Ueber die hier vorkommenden geographischen Namen handelt Sachau, Die Chronik von Arbela 23 ff. *Dârîn*, *Dairîn*, *Darî* liegt auf der kleinen Insel Tarut dicht bei der arabischen Küste (Sachau a. a. O. 24), *Mašmahîǧ* oder *Samâhîǧ* auf der Bahreininsel Muḥarraḳ (Sachau a. a. O. 27). *Ḥaṭṭa*, heute *elḤaṭṭ*, ist der Landschaftsname für die ostarabische Küste gegenüber den Bahreininseln (Sachau a. a. O. 23), und *Hagar* ist die Hauptstadt der heutigen türkischen Provinz Hofuf (Sachau a. a. O. 23). ܬܠܘܢ, ܐܬܠܘܢ aber möchte ich mit bab. *Tilmun*, *Tilwun* identifizieren. Zwar

---

[1] Das letzte Zeichen ist ganz unsicher.

[2] Ich bemerke ausdrücklich, dass, wie ich nachträglich sehe, mir Assemanni und Rawlinson einige meiner Argumente vorweggenommen haben, aber, da diese Notizen so lange unbeachtet geblieben sind, wird es gut sein, wieder auf sie hinzuweisen.

[3] Dieser Ausdruck (sich legender Wind?) ist unverständlich.

bezeichnet Duhat (= Bai) Thâlum[1] nach den von Sachau a. a. O. beigebrachten Nachrichten jetzt die Festlandsküste gegenüber der Insel *Darîn*, aber noch die syrischen Angaben scheinen ܬܠܘܢ als Insel gekannt zu haben. Deshalb möchte ich, bis zum Beweise des Gegenteils, ⊢-*mu-un* also *Til-m/wu-un* lesen und es mit ܬܠܘܢ d. i. die Gegend der Bahreininseln indentifizieren.

Maškan-šabrî.

Von A. Ungnad.

Zur Lage dieser auch im Hammurapi-Kodex (IV 3) genannten Stadt war bisher nicht viel zu sagen; jetzt findet sie sich auch in einem altbabylonischen Briefe aus *Adab* erwähnt, und da im Kodex beide Städte nebeneinander genannt werden, ist es wenigstens wahrscheinlich, dass *Maškan-šabrî* und *Adab* Nachbarstädte waren. Der Name ist auf der betr. Tafel ein wenig beschädigt, sodass der Herausgeber ihn nicht erkannt hat[2]. Eine neue Prüfung des Originals wird aber gewiss die Richtigkeit unserer Lesung bestätigen. Da ich in mehreren Punkten von der Auffassung des Herausgebers abweiche, sei dieser Brief hier wiederholt, zumal er auch infolge der Erwähnung Subaräischer Sklaven interessant ist.

[1]a-na [. . . . .] [2]ki-b[í-ma] [3]um-ma ^{ilu}sín-a-[šá-ri-id-ma](?) [4]^{ilu}šamaš áš-šum-[mi-ja] [5]li-ba-al-li-i[ṭ-ka] [6]i-nu-ú-ma [7]a-na-k[u]-ú ù at-ta [8]i-na MÁ[Š. G]ÁN. P[A]+AL. KI [9]ni-in-na-am-[ru] [10]ki-a-am ta-aḳ-b[i]-a-am [11][um]-ma a-ta-ma [12][i]-nu-ú-ma [13]a-na AB(?). NUN(?) NA. KI [14]ta-la-[a]k-ku-ú [15]II wa-ar-di šú-ba-ri-im [16]šá-ma-am-ma [17]a(?)-na-[k]u-ú áš-šum ki-a-am [18][ta-aḳ-bu]-ú [19][. . . .]?-ab(?) [20][a]p-pu-tum

„Zu X. sprich: also sagt Sin-a[šarid](?): Šamaš möge dich um meinetwillen am Leben erhalten! Als ich und du uns in Maškan-šabrî trafen, sagtest du also zu mir: Wenn du nach Tupliaš(?) gehst[3], kaufe mir 2 Sklaven des Subaräers. Darauf habe ich, weil du so [sagtest, es getan][4](?). Eilt!“[5]

[1] So fälschlich mit *m* in dem Persian Gulf Pilot, London 1908, 92.

[2] Luckenbill, AJSL 32, 285; es sei bemerkt, dass die in diesen Briefen öfter begegnende Form *i-ba-in* bei einer Prüfung des Originals sich gewiss als *i-di-in* herausstellen wird.

[3] *talakkû* schlechte Schreibung für *tallákû*.

[4] Etwas ähnliches erwartet man; wie ist zu ergänzen?

[5] So wird man *appûtum* „unverzüglich“ am Schluss von Briefen, wo es mehrfach anzutreffen ist, am besten übersetzen können. (AJSL 32, 289, 11 erwartet man *te(l)-ir* vor *ap-pu-tum*).

Zur Verwendung von „Schreibpergament“ bei den Assyrern.

Von Otto Schroeder.

Assyrer wie Babylonier verwendeten neben ihrem landesüblichen Schreibmaterial, dem Ton, auch das Pergament bzw. einen pergamentähnlichen Stoff. Infolge der verschiedenen Technik des Schreibens auf den beiden Arten Schreibmaterial gab es zwei Gattungen von „Schreibern“: ^{amêlu}*tupšarru* „Tontafelschreiber“ und ^{amêlu}*kuššarru* „Pergamentschreiber“. Letztgenannten Berufsnamen boten uns die Warkatexte der Seleukidenzeit, in denen wiederholt ein ^{amêlu}*Kuš.Sar makkûr* ^{d}*Anu* „Pergamentschreiber des Gottes Anu“ erwähnt wird. Vgl. Clay, Babylonian Records II 39, 6; 46, 28; 48, 28 f.; Schroeder, VAS XV 6, 16; und ZA XXX S. 91 f.

Dass Pergament in weit grösserem Masse als man bisher zu vermuten wagte, benutzt wurde, scheint mir aus einem Assurtäfelchen hervorzugehen, das ich im Februar 1913 kopieren durfte und das heute die Inventarnummer VAT 10497 führt. Der Text ist ein „Notizblatt“ über am 1. 2. und 3. 4. Tage eines nicht genannten Monats vorhandene bzw. gelieferte Häute von Rindern und weissen Lämmern. Für uns von Interesse sind nur die 8 Zeilen der Rückseite, die folgendermassen lauten:

3 mašák alpi u 4 (mašak)[1] *immeri piṣê*
ina maḫar ^{amêlu}*šangû ša* ^{d}*Gula*[2] —
2 mašak immeri piṣê. — ^{amêlu}*šangû Ištar*[3]
2 dto. — ^{amêlu}*šangû* ^{d}*Bêlat-kúr-ḫa*
2 dto. — ^{amêlu}*a-ba*[4] *ali*
3 dto. — ^{I}*Sûma-a-a*[5]
31 dto. u 6 mašak alpi — ^{amêlu}*a-ba bît-ili*
4 mašak alpi — ^{I}*Šûma-a-a*

Wozu mögen die Priester der Gula, der Ištar und der *Bêlat-Kúr-ḫa* (= ?) sowie die „Stadtschreiber“ und „Gotteshausschreiber“ die ihnen gelieferten Häute von Rindern und weissen Lämmern anders benutzt haben denn als Schreibmaterial?

Zu FH 5.

Von Wilh. Förtsch.

Den Gottesnamen in Zeile 20 der ersten Reihe auf der Rückseite von FH 5 (diese Tontafel von mir veröffentlicht und behandelt in

[1] *mašak* wohl nur versehentlich ausgelassen.

[2] Geschrieben: *(ilu) Me.Me.* Vgl. Brünnow Nr. 10449; Meissner SAI Nr. 7952; Deimel, Pantheon Babylonicum Nr. 2115.

[3] *XV.*

[4] *a-ba* = „Schreiber“ s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 4 unter I *ab*.

[5] Nach Johns, Deeds Nr. 318, Rs. 14, 623, Rand 2 war ein *MU-a-a* „Schreiber“, *(amêlu) a-ba*. Vgl. Tallqvist, Assyrian personal names S. 225a.

der Hommel-Festschrift) habe ich mit ᵈx-da-ba-x umschrieben, wobei ich das Zeichen x — sowohl am Anfang als auch am Schluss des Namens stehend — offen liess. Es kann indes keinem Zweifel unterliegen, dass das betreffende Zeichen die nichtgunierte altbabylonische Form von [Keilschriftzeichen], also REC 447 darstellt; diese hat wohl dieselben Werte wie die gunierte Form (REC 448). Der Gottesname ist demnach ᵈṬU-da-ba-ṬU.

Dieselbe Tontafel hat Vs. 1,25 den Gottesnamen ᵈPå-šám-e, von mir als „Gott des (Kanals) På-šám-e" gedeutet. Da sich für den 11. Monat in der Monatsliste von Umma neben itu Pap-ú-e und itu ᵈPap-ú-e nach Schollmeier, OLZ 1916, Sp. 298 f. auch die Schreibung itu Pap-e-ú-e findet, so ist ᵈPå-šám-e der Gott dieses Monats (på = PAP.E; šám = Ú).

Kaspisches III: Zum Verbum.

Von G. Hüsing.

Das 1884 von Friedrich Delitzsch (Die Sprache der Kossäer) veröffentlichte, leider bis jetzt noch nicht brauchbar herausgegebene kaspische Glossar überliefert an Verben:

eme = *aṣû*, hinaus gehen
timgerab = *eṭerum*, retten
uzib = *eṭerum*, retten
šaribu = *tullû*, aufhängen
šimdi = *nadânu*, geben.

Da die kaspischen Personen-Namen Sätze bilden, kann ein *timgerab* (*texkerab*, *nimgirap* oder wie man nun lesen wolle) in *Tim-ge-ra-bi-Saḫ* = „*Eṭeru Šamaš*" natürlich kein Infinitiv sein; die kaspischen Vokabeln stehn also nicht im „Infinitive", sondern es ist die „Form", die man gerade vorfand, dem Glossare einverleibt worden, während die Uebersetzung im Infinitive steht. Wir können also zwar annehmen, dass in den 3 mittleren Fällen ein Suffix b vorliegt, erfahren aber aus dem Glossare nichts über seine Bedeutung. Versuchen wir die Formen weiter zu zerlegen, so wird die zweite offenbar in *timge+ra+b(i)* zu zerlegen sein, da dem Namen *Timgerabi* vollkommen der Name *Hammurabi* entspricht, wie dem *Timgerabi-Saḫ* ein *Humurbia-Saḫ*[1]. Diesen letzteren Namen kannte ich nicht, als ich in OLZ 1907 Sp. 236 erkannte, dass der Name *Hammurabi* nicht semitisch sondern elamisch ist. (Vgl. auch Memnon Bd IV S. 27). Finden wir dann im Glossare die Angabe, *šaribu* = „aufhängen", *saribu* aber = „Fuss" (neben *ḫameru*), so wird das wohl nicht sehr einleuchtend klingen; man rät, dass auch *saribu* eine Verbalform sein werde, und Gleiches gölte wohl auch für *našbu* (das ja wohl für „*našibu*" steht), wenngleich es *nîšu* als „Wesen" im Sinne von „Geist" bedeuten soll. Ich vermute aber, dass es vielmehr den Plural von *nîšu* bedeuten werde: „Leute, Menschen", und dann dürfte wohl ein babylonisches *ta*, dessen oberer Wagrechter sowie die beiden (den unteren durchkreuzenden) kleinen Senkrechten undeutlich geworden waren, fälschlich in „*na*" verlesen sein — vielleicht gar erst von Delitzsch — sodass *tašpu* zu lesen wäre (südelamisch *tašep*, *taššup*). Eine Möglichkeit, bei *šêpu* (= Fuss) eine andere Bedeutung heraus zu bringen, besteht aber wohl nicht, sodass wir um die Annahme eines argen Irrtumes bei *saribu* nicht herum kommen werden; es ist entweder Verbalform wie *šaribu* oder Plural einer Person[1], gewiss kein Plural von „Fuss". — Bei *šimdi* werden wir das *di* abzutrennen haben, und da das Wort in Eigennamen wie *Šimdi-Saḫ* auftritt — auch als *Sindi* in *Šindi-Purijaš* neben *Šimdi-Purijaš* — so vergleicht sich ungezwungen südelamisches *Simti-Silhak*. Da nun *sima-tah*[2] elamisch Synonym von *tunih* (= ich gab) ist, so dürfte *sima* wohl „geben" bedeuten, was ja die Uebersetzung von *šimdi* sein soll. Es ist also *di* als Suffix abzutrennen. — Das *eme* wird nach dem Elamischen wohl „hinaus" bedeuten, aber das Verbum für „gehen" ist dann im Glossare weggeblieben; elamisch heisst es *sa*, und der Gedanke drängt sich mir auf, dass davon wohl das *sa-ri-bu* kommen könnte, das dann zwar nicht „Fuss", wohl aber eine Pluralform von „gehen" — „sie gingen" — bedeuten dürfte; das Ideogramm für „gehen" ist ja das Bild des Fusses. Ich vermute, dass die wenigen Wörter, die das Glossar nicht aus Eigennamen geschöpft hat, einigen wenigen kaspischen Sätzen entstammen, die in Uebersetzung vorlagen, und beim Herausholen der einzelnen Wörter wird es dann notwendig Irrtümer gegeben haben, da der elamische Satzbau eben nicht mit dem akkadischen übereinstimmt. — Das *uzib* wechselt in den Namen mit *uzub* und *usub*, aber auch mit *usbi* und *ušbi*, und neben *Ušbi-Saḫ* steht *Iz-zi-ib-ŠAMAŠ (Saḫ = Šamaš!)*; aber man vergleiche auch *Uzib-Ḫarbe (Murbe?)* mit *Uzi-Purjaš* und *Uzi-Šugab*. Da der Stoff eine endgültige Entscheidung noch nicht gestattet, begnüge ich mich hier, auf OLZ 1905 Sp. 93 ff. zu verweisen, wo ich einen Erklärungsversuch gemacht habe. Ich glaube das *u* abtrennen und ein Nomen *zib* (*zip*) heraus lösen zu sollen. Die Uebersetzung im Glossare steht unter dem Banne der akkadischen Form *šuzubu* (von *ezebu*) die ein Synonym von *eṭeru* ist; die

[1] Vgl. auch den Namen *Šuḫurbia* neben *Šuḫurni* und *Purrašuḫur*.

[1] Im Elamischen haben nur Personen eine Pluralform, und deren Suffix ist *p (b)*.

[2] *tah* = ich machte.



Uebersetzung kann also auch vollständig falsch sein.

So viel über die 5 Verba im Glossare — wenn wir keine anderen Quellen für die Erschliessung des kaspischen Verbs hätten, wäre jeder Versuch umsonst, einen Einblick in das kaspische Verbalsystem zu erlangen.

Glücklicher Weise sind wir in günstigerer Lage: die Eigennamen sind Sätze, die Verbalformen enthalten, und diese Personennamen sind nach demselben Aufbaue gebildet wie die südelamischen. Letztere werden mehr und mehr übersetzbar und lassen erkennen, in welchen Teilen der Namen die Verbalformen stecken, die ja an ihren Suffixen als solche erkennbar sind. Durch Vergleichung der nordelamisch-kaspischen Personennamen mit den südelamisch-hapirtischen muss sich also eine Reihe von kaspischen Verbalformen ermitteln lassen, und bei Gleichheit der Suffixe ist grundsätzlich anzunehmen, dass auch die Bedeutungen die gleichen sind. Dieser Methode entstehen aber Schwierigkeiten dadurch, dass die Namen für gewöhnlich gekürzt sind und oft gerade die Verbalform fehlt.

Bei dieser Lage würde es noch kaum möglich sein, den kaspischen Namenschatz methodisch auf Verbalformen zu prüfen; vorauf gehen muss vielmehr ein Herausheben solcher Fälle, in denen man mit leidlicher Sicherheit auch einen Schluss auf die Bedeutung des Verbalstammes ziehen kann. Aus dieser ergibt sich dann eine Eingrenzung der Möglichkeiten, welche Person oder sonstige grammatische Kategorie vorliege. Umgekehrt aber kann die Person durch die Uebereinstimmung des Suffixes mit dem südelamischen ermittelt und dadurch die Bedeutung des Verbalbegriffes eingekreist werden. Dabei kann es sich vorerst fast nur um Zufallsfunde handeln.

Ein solcher war der von mir im Memnon Bd. IV S. 23 ff. behandelte kaspische Königsname *Nazi-mara-taš*, an den sich ungezwungen *Kari-in-taš* (oder *Kara-in-taš*) und *Kara-mur-taš* (oder *Kar-ahar-taš?*) anreihen, ferner *Kar-sibara-taš*, die uns die $\sqrt{ta}$ (= *τιϑεναι*) und das Suffix der 3. Person Sg. trans. belegen.

Die Unzuverlässigkeit des Glossares wie seiner Unterlagen, der „Uebersetzungen" kaspischer Namen ins Akkadische habe ich im Memnon IV S. 24 f. bereits beleuchtet, sie erhellt wohl aber auch genügend aus den beiden ersten Aufsätzen über „Kaspisches" in der OLZ (*meli* = ardu, *mali* = amelu, *meli* = amelu, *mali* = šadû; *purijaš* = bêl mātāte, *upriaš* = an IM; *Šimalija*, die belît šadâni, = *Šipar(ru)* = *Šipak* = Marduk). Wenn uns die Angabe des Glossares und der Liste, *Kadašman* sei = *tukulti*, nicht gestört hätte, würden wir in der babylonischen Königsliste wohl ohne Weiteres in *Enlil-nadin-šum* die akkadische Ueberzetzung von *Kadašman-Ḫarbe* gesucht haben, da jeder von ihnen gerade 1 Jahr und 6 Monate regiert haben soll. Der Nachfolger von beiden ist nun also *Meru-šūm-iddin* oder kaspisch *Kadašman-Purijaš*, der nach der babyl. Königsliste 6 Jahre regierte. Man rät also weiter, dass der Name des folgenden Königs an*IM-MU-ŠIŠ* in kaspischer Form auf *Purijaš* geendigt haben werde; ist der akkadische Name vielleicht „*Meru-bal-eṭer*"[1] zu lesen, die kaspische Form aber *[Šak-] Nimgerabi-Purijaš?* Der Name endigt mit dem Komplement *ir* und man erwartet eine finite Verbalform, *eṭeru* ist Synonym von *naṣāru* und soll = *nim-ge-ra-bi* sein, der König *Nimgerabi-Purijaš* der Rassamschen Königsliste ist aber bisher in anderen Texten noch nicht entdeckt. Bei diesem Erklärungsversuche kommt es mir natürlich gar nicht auf das *šak* an, denn wir wissen nicht, ob dieses Wort im Kaspischen gebräuchlich war, und „*bal*" ist noch kein *šūmu (MU)*; es wäre möglich, dass ein *mār-bîti* besser entspräche und kaspisch etwa *simbar-ulam* mit folgendem Suffixe des persönlichen Singulars zu übersetzen wäre, der volle Name also etwa gelautet hätte: „*Simbar-ulam(-aš?) tenkerabi-Purijaš*", was auch in *Ulam-Purijaš* hätte verkürzt werden können — ein „*Simbar-Purijaš*" ist ja noch nicht belegbar. Das sind alles offene Fragen, die aber zur Auflockerung fester Meinungen auch einmal aufgeworfen werden wollen.

Jedenfalls wird es jetzt greifbarer, dass *kadašman* so viel wie *nadin-šūm*[2] ist, *ka* (oder *KA*?)[3] also dem *šūmu* entspricht (als Name, Sohn, Nachkommen?) *dašman* aber dem *nadin*. Wie erklärt sich eine Form *dašman*? Hier ist zunächst das *n* als Suffix abzutrennen, dann offenbar das *ma* als Infix des Praesens. Unmittelbar vor diesem wird das Objektiv eingefügt, (— das wäre also im Kaspischen *š* —, das das Objekt *ka* (oder *KA*?) wieder aufnimmt, und der Verbalstamm wäre *da*, der „machen", „schaffen", „setzen" bedeutet. (Eben darum und wegen der Formbildung kann gar keine Rede davon sein, dass „*kadašman*" ein *tuklāti*

[1] Solcher Name könnte griechisch als *Βαλητερας* auftreten. Der *Βεληταρας* soll 30 Jahre regieren, und an IM-MU-ŠIŠ regiert 30 Jahre. — Das kann natürlich Zufall sein.

[2] Oder *šum-iddin*: man erwäge nur die Verwirrung, die aus der Schreibung MU-MU entstehen musste und die vielleicht neue Namen und Namenreihen gezeugt hat!

[3] Am wahrscheinlichsten ist mir, dass der Name *Kandaš* eine Verkürzung aus einem mit *Kan-da-š-ma-n* beginnenden Namen ist, und dass also das Objekt im Namensatze eigentlich nicht *ka* sondern *kan* lautete; das Unterdrücken des *n* in der späteren Schreibung wäre auf akkadischen Einfluss zurück zu führen.

sein könnte!) Nun soll *nadānu* = *šimdi* sein, aber auch das dürfte wieder unmöglich sein, denn alle bisher bekannten Namen mit *šimdi (šindi, simti)* sind zweiteilig, und *šimdi* könnte daher nie ein *iddin* oder *nadin* übersetzen, vielmehr scheint die Verbalform relativen Sinn zu haben, sodass *šimdi* nur bedeuten könnte „welcher gegeben hat", es sei denn, dass die Form ausserdem noch passiven Sinn hätte „welcher gegeben worden ist durch". Letzteres erscheint mir noch einleuchtender, da es daneben auch Namen gibt wie *Širi-š-ti-Harbe*, *Širi-š-ti-Šipak*, *Širi-š-ti-Šukamuna*[1], in denen sich mit unverkennbarer Deutlichkeit die transitive 3. Pers. Sing. des Südelamischen spiegelt, die durch ein angehängtes *t*-Suffix relative Bedeutung erhält. Man vergleiche damit Namen wie *Širi-n-du*, *Širi-k-ti*, *Kalu-n-di-Šap(?)*, *Kunu-n-di-Purijaš*, *Nuna-k-ti*, *Kaša-k-ti-Šugap*, *Kaša-k-ti-Janzi*, und einfach *Kaša-k-ti*. — Die letzteren Formen könnte man für die Passiva von *širi-š-ti*, **kaša-š-ti* halten, wenn sie nicht noch wahrscheinlicher 2. Pers. Sing. in pass. Bedeutung, aber nicht relativ, wären, denn Namen mit der 2. Pers. Sing. kennen wir aus dem Südelamischen. Ebenso auch Namen mit der 1. Pers. Sing., bei denen dann natürlich der Gottesname als Objekt voran stehen muss. So kaspisch *Šurijaš-pila-h*, *SIN-pila-h*, verglichen mit *Pila-n-du* — freilich soll auch ein *Pila-h- VII-bi (Sibi, Sibitti?)* vorkommen. Namen dieser Art, wie südelamisch *Attar-kitta-h*, werden naturgemäss selten gewesen sein, da nur Verba wie „verehren", „anrufen", und ähnliche in Frage kommen.

Ich glaube aber, es wird nicht mehr viel Zweifel daran übrig bleiben können, dass eben auch im Kaspischen das Suffix *h* die erste, das Suffix *š* die dritte Pers. Sing. des Transitivs ausdrückt, das Suffix *ti* aber die Verbalform relativ macht. Ferner dass *k-ti* die 2. Pers. Sg. des Intransitivs bezeichnet, und so wird wohl auch *ma* das Präsens bezeichnen und das Objektiv vor sich haben, das dann ebenso als *š* auftritt, wie dem Singularsuffixe der Person ein *š* entspricht: in beiden Fällen steht südelamisch ein *r*.

[1] Man beachte auch das Verhältnis von *šaga-š-ti* zu *šaga-ra-kti*; das *ra*-Suffix (oder Infix) ist doch wohl das gleiche wie in *tenke-ra-bi* und *hammu-ra-bi* — vgl. *talli-ra*, *hutta-ra* im Hōzī der Achamaniden, die also wohl für *hutta-ra-h*, *talli-ra-h* stehen werden, nicht für **talli-h-ra*, **hutta-h-ra*; das *ma* wird noch vor dem *ra* „infigiert": *hutta-ma-ra*.

Zur Erforschung der Hettitischen Sprache.

Von E. Brandenburg, z. Zt. Lindenhof.

Alle 2 bis 3 Jahre erscheint eine Arbeit über die Entzifferung der hettitischen Sprache, ihre Einreihung in eine der grossen Sprachgruppen usw. Leider folgt dann immer bald eine Entgegnung, die das Erreichte wieder in Frage stellt. Als letzter Fall wäre die Arbeit von Hrozný und „Ist das Hettitische arisch?" von F. Bork zu nennen, (OLZ Oktober 1916) worin Bork zeigt, dass es nicht arisch ist, wie Hrozný meinte. Aus archäologischen Gründen war ich selbst schon früher gegen einen allzu grossen arischen Einfluss auf das Hettische im allgemeinen, dem auch Bork beipflichtete (cf. OLZ März 1909, auch Spalte 102, die Anmerkung). Vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus kann ich die Frage nicht beurteilen und möchte deshalb hier mir nur einen Hinweis erlauben, der vielleicht zur Lösung des Problems beitragen könnte: die Erforschung der Sprache der Kysyl-Basch, von der wir noch gar nichts wissen. Luschan hat sich zwar mit Jürücken und Tachtadjis, mehr anthropologisch abgegeben, andere Untersuchungen über andre Volksreste sind erschienen, nur die K. B., deren Zahl in Klein-Asien nach vorsichtigster Schätzung mindestens 2 Millionen beträgt, sind stiefmütterlich behandelt worden. Ich will hier nicht von den Legenden über sie reden, noch über meine persönlichen Erfahrungen, sondern nur darauf hinweisen, dass Dörfer dieser Stämme, die weder Türken, noch Griechen sondern aller Wahrscheinlichkeit nach Ueberbleibsel der vor der griechisch-byzantinisch-türkischen Zeit Klein-Asien bewohnenden Volksschicht, d. i. der Hettiter sind, nicht weit von der Bahnlinie bequem erreichbar liegen. Meistens haben die K. B. unzugängliche Gebirgstäler zur Niederlassung erwählt, besonders im Gebiet des Wansee's; aber auch im Türkmen-Dag (Bergketten zwischen Eskischehir, Kütaja und Seïdi-Gazi) kommen sie häufig vor. Wenn man von Eskischehir via Seïdi-Gazi die Phrygischen Felsfassaden besucht, kommt man durch Kümbet und Japuldagkeuj, während bald hinter Seïdi-Gazi Uetsch-Seraj und Besch-Seraj rechts liegen bleiben. Alle diese Orte, die sich schon äusserlich durch Unordnung und Unsauberkeit wenig vorteilhaft von den Dörfern der Türken, Jürücken, der Muhadjire usw. unterscheiden, sind von K. B. bewohnt. Uetsch- und Besch-Seraj sind auch in einer Tagestour, ebenso wie Karaören von Götsche-Kissik, der ersten Station an der Linie Eskischehir-Karahissar zu erreichen. Am bequemsten liegt Funduck, kaum 1 km von der Bahnlinie und nur c. 3 km von der Station Sabundj-Bunar entfernt. Dort leben also noch Menschen, von deren Sprache wir fast nichts wissen! Wäre es nicht eine sehr lohnende Aufgabe, diese zu ergründen und damit ev. Anhaltspunkte für das Hettitische zu gewinnen?! Leider sind die K. B. sehr scheu und zurück-

haltend, leugnen ab, dass sie K. B. sind, um sich nicht dem Hohn der Anders-Gläubigen auszusetzen. Aber trotzdem, wenn sich jemand unter dem Vorwand von Jagd, botanischen oder sonstigen Arbeiten länger bei ihnen (ohne Saptieh-Begleitung!) aufhalten würde, so dass die Leute Zutrauen zu ihm gewinnen und ihn nicht für einen verkappten Beamten, um neue Steuern zu erheben oder dgl., halten würden, müsste es m. E. gelingen. Wer Steine, Pflanzen oder Insekten sammelt, ist in ihren Augen „deli", d. h. ein harmloser Narr, und das wäre immer noch die beste Maske, um hinter ihre Sprache und Gebräuche zu kommen. Soviel ich weiss, ist nur einmal ein derartiger Versuch gemacht worden, und zwar von einem gewissen Dr. Grunowski, der 2 Jahre unter ihnen in der Gegend des Wansee gelebt und ein kleines Vokabularium zusammengestellt hatte, wie er mir sagte. Dr. Grunowski ist dann leider 1909 in Tripoli von Einbrechern ermordet worden. Ich kam kurz darauf dorthin und habe mich leider vergebens nach dem Verbleib seines schriftlichen Nachlasses erkundigt.

Wie schon oben gesagt: diese Zeilen nur als Anregung. Teuer, umständlich und gefährlich wäre dies Unternehmen relativ durchaus nicht. Sollte sich jemand dazu bereit finden, so stehe ich gern mit meinen praktischen Erfahrungen, die ich besonders in der Gegend des Türkmen-Dag gesammelt habe, gern zur Verfügung.

Besprechungen.

Torczyner, Harry: Die Entstehung des semitischen Sprachtypus. Ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache. I. Band. (XXIII, 300 S.) gr. 8°. M. 12.50. Wien, R. Löwit, 1916. Bespr. v. I. Löw, Szeged.

Nöldeke hat vor vierzig Jahren von der „kühnen Hoffnung, es könnte einst eine genetische Erklärung des ganzen Gebäudes der semitischen Formen geben" (ZDMG 29, 654) gesprochen. Diese kühne Hoffnung will T. erfüllen. Er geht sogar noch weiter, er glaubt „neue Gesetze der psychologischen Grundlagen der Sprachentwicklung gefunden zu haben, deren Geltung nicht auf einen Sprachstamm allein beschränkt ist, die vielmehr die gesamte Sprachwissenschaft vor einen radikal geänderten Tatbestand stellen müssen und die Grundlage für eine in weiterem Sinne historische Betrachtung der Sprache bilden sollen" (S. VII).

Mit dem Wagemut, dem Schwung und der Schneidigkeit der Jugend und mit der freudigen Befriedigung des Entdeckers stürmt Torczyner vorwärts, seinem Ziele zu. Dies Ziel ist die Lösung des Problems der Entstehung des semitischen Sprachtypus, ja der menschlichen Sprache überhaupt. Er hat den archimedischen Punkt gefunden, von dem aus unser grammatisches Wissen, ja sogar die ganze Welt unserer sprachwissenschaftlichen Anschauungen aus den Angeln gehoben werden kann.

Seine These lautet: im Anfang war das Adverb, das starre Adverb auf *am*, das er auch im Indogermanischen nachzuweisen sucht. Er hätte auch das Finnisch-ugrische *n*, *an*, *en*, das aus Adjektiven Adverbia bildet (Simonyi A magyar határozók I 201 ff.), heranziehen können. Im Anfang also war das Adverb — alles Uebrige schafft fördernder Irrtum und schöpferische Analogie. Grammatisch formlose, amorphe Gebilde stehen am Beginn der Sprache (XIII). Durch einen Irrtum setzte der Mensch den Laut, den er ausstiess, mit irgendeinem Begriff seiner Welt in Beziehung und begann, ihn als dessen Zeichen zu verstehen. Die Laute wurden als grammatisch verschiedene Formen empfunden. Bezeichnungen assoziierter Vorstellungen glichen ihre zufälligen lautlichen Formen einander an und diese zufällige lautliche Form musste als der bewusste Ausdruck ihrer gemeinsamen Formbedeutung empfunden werden (XIV). So schienen die nach keinem Formenschema entstandenen Lautgebilde bestimmte Vorstellungen der Wirklichkeit zu bezeichnen (XV) und konnten zum Ausgangspunkte einer Analogie werden, welche die zufällige Form des Beispiels zum Träger der Formbedeutung machte.

Gang und Ergebniss der Untersuchung fasst Torczyner zum Schluss zusammen. „Die Akkusativendung lernen wir an alten Adverbien kennen, die der formal unbestimmte Ausdruck eines einzigen Merkmals sind, durch akkusativische Form charakterisiert erscheinen, ohne dass der Endung selbst irgendwelche selbständige Bedeutung eignete. Aus der Adverbialendung entstand der Akkusativ, dessen lautliche Entwicklungen die Formen des Genetivs und Nominativs sind (254). Bestimmte Adverbien formell ähnlicher Bedeutung schliessen sich zu Analogiegruppen zusammen und ihre lautlich sich gleichmässig entwickelnde Form scheint dann bewusst gewählter Ausdruck einer eigenen formalen Bedeutung zu sein. Das ursprünglich bedeutungslose Formativ erhält seine Formbedeutung erst aus dem Beispiel (273). Die so entstehende Eigenbedeutung entwickelt sich in mannigfacher Richtung: 1. bei lokalen, temporalen oder modalen Adverbien zu einer Beziehungsbedeutung, die sie als Ersatz einer Präposition erscheinen lässt; 2. bei verallgemeinernden oder distributiven Adverbien zu entsprechender Bedeutung; 3. bei demonstrativen zu einer eigenen Form der Determiniertheit;

4. bei lokalen, eine Gegend des menschlichen Körpers bezeichnenden, zum Ausdruck der Zweizahl; 5. bei Richtungsadverbien zu Elativ und Superlativbezeichnungen; 6. bei Ausfüllung des Abstandes — vorn: hinten — mit nachgebildeten Formen zu Ordinalzahlen; 7. bei Wörtern für „wenig, gering“ zu einer Diminutivendung (252ff.). 8. Durch Adverbien, die als Adjektiv oder Substantiv verwendet werden, entstehen scheinbare Nominalbildungsendungen (254). 9. Endlich kann die erlangte Eigenbedeutung der Form zur Lostrennung der Endung vom Worte, also zu eigenen Partikeln führen. Diese weitreichende Verzweigung der sich differenzierenden Formen des Adverbs bilden das Erklärungsprinzip der Entstehung der Formen des semitischen Sprachtypus, ja aller Sprachtype überhaupt (XVII).

Die Formen der Sprache haben ihre Bedeutung erst an den Beispielen erlangt (297) und die Adverbien in der Form der Kasus sind älter als diese selbst (268).

Torczyner's Prinzip ist einleuchtend. Fraglich bleibt aber, ob gerade das Akkusativadverb auf *am* der richtige Schlüssel zur erfolgreichen und vielfältigen Anwendung des Grundsatzes ist. Mit dem abschliessenden Urteil soll man auf Wunsch Torczyner's (XX) bis zur Vollendung des Werkes warten. Wenn die frappanten und bestechenden Ausführungen Torczyner's sich im weiteren Verfolge seiner Arbeit bestätigen, werden wir Alten sehr viel umlernen müssen. Jedenfalls baut sich das Buch auf reicher Fülle sorgfältiger Beobachtung und auf imponierender Beherrschung des Tatbestandes auf. Herr Torczyner hat sich ja schon früher als kenntnissreicher und geistvoller Sprachkenner gut eingeführt. Er kommt vom Assyrischen und Hebräischen her und steht als Wiener dem Südarabischen nahe. Seine früheren sehr bemerkenswerten Beiträge zum Verständniss und zum Texte des AT werden im neuen Buche durch wertvolle Einzelbemerkungen erweitert. Durch seine Untersuchungen wurde Torczyner auf's Indogermanische geführt und seine Auseinandersetzungen zeigen, dass er auch auf diesem Gebiete gründliche Umschau gehalten hat.

Ueber den Aufbau des Buches orientieren die Kapitelüberschriften, die ich hersetze und aus der Buchhändlervoranzeige des zweiten Bandes ergänze.

Band I: 1. Die adverbielle Akkusativendung *am*, *an* im Semitischen. 2. Die Akkusativendung in der Form des Duals, 3. in der Form des Pron. suffixum, 4. an Stoffnamen, 5. als Distributivausdruck, 10. als wortbildendes Suffix. 6. Das verallgemeinernde postpositive *ma*. 7. Ablautformen der Endung *am*. 8. Die Entstehung des semitischen Duals. 9. Unechte Duale. 11. Laut und Bedeutungsentwicklung der Akkusativform auf *an*. 12. Semitische und indogermanische Nominalflexion.

Band II: Adverbien und Nominalformen ohne nasalen Auslaut. — Die Endungen der Eigennamen. — Die Endungen des Plurals. — Die Entstehung des Substantivs. — Dominierende nominale Bedeutungsanalogien. — Die Entstehung des Plurals. — Gebrochene Plurale und Kollektiva. — Determinierte Plurale. — Reduplikation und Paronomasie. — Zur Geschichte der Adjektivbedeutungen. — Die Präfixe des Nomens. = Nominale Vokalisationsanalogien (Nominalformen). — Die Entstehung des Pronomens. — Die Entstehung des Verbums und seiner Formen. — Zwei-, drei- und mehrradikalige Verba. — Zur Geschichte der Partikel. — Die Entstehung der Sprache. — Zusammenfassung. —

Auf Einzelheiten möchte ich nicht eingehen: die grosszügige Arbeit muss als Ganzes gewürdigt werden. Nur auf einen merkwürdigen Umstand möchte ich hinweisen. Die „adverbielle“ Akkusativendung *am*, die in den Adjektiven auf *an* zu reicher Verwendung gelangt, ist das langlebigste Element des Hebräischen geworden. Bis in die hebräischen Bestandteile des modernen Yiddish hat es seine Lebenskraft bewahrt. Aus den beiden Wörterbüchern des hebräischen Sprachschatzes der im Yiddish lebt (Golomb, Millim Bilĕšōnī, Wilna 1910 und Spivak, Yiddish Dictionary, New York 1911) lässt sich folgende leicht zu vermehrende Liste hierhergehöriger alter und neuer Bildungen zusammenstellen: אלמן, אכלן, בלען, ביישן, בטלן, כרחן, גברן, גזלן, גדלן, דרשן, דעתן, דלפן, דברן, הלכן, הדרן, ותרן, זייפן, חקרן, חלפן, יקרן, יחסן, ידען, ישרן, ירשן, כתבן, כעסן, כובן, למדן, מקשן, נדבן, סרבן, ספדן, סבלן, עסקן, עקשן, עצלן, פשרן, פשטן, פחדן, פזרן, קצרן, קפדן, קמצן, קברן, קבצן, קבלן, רצחן, רחמן, רגזן, שדכן, שתדלן, שקרן, תרצן, שתיין der Trinker, חליין der Henker sind schon mittelalterlich, während בחרן, wählerisch, סרחן, Automobil, פחמן, Köhler, פרדסן Gärtner, צלבן Kreuzspinne modernstes Hebräisch ist, aus dem Ben Iehuda sehr viel ähnliche Bildungen verzeichnet.

Die Ausstattung des Werkes lässt trotz des Krieges nichts zu wünschen übrig: es ist echter Holzhausen.

Thomsen, Peter: Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren-Sachregister. 3. Band: Die Literatur der Jahre 1910—1914. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B. 1916. M. 14 —. Bespr. von F. E. Peiser, Königsberg i. Pr.

Hocherfreulich ist es, dass dies ungemein nützliche Nachschlagebuch trotz der durch den



Krieg erwachsenen Hemmungen programmmässig erscheinen konnte. Der unermüdliche Verfasser spricht in der Vorrede seinen Mitarbeitern, dem Verlage und den ihn unterstützenden Gesellschaften seinen Dank aus. Möge er nun den Dank aller entgegen nehmen, welche in ihren Arbeiten durch seine entsagungsvolle Hingabe gefördert werden. Die Anlage des 3. Bandes entspricht derjenigen des im Jahre 1911 erschienenen 2. Bandes. Der Umfang ist von 316 auf 388 Seiten gestiegen, da die räumliche Ausdehnung des berücksichtigten Gebietes eine Erweiterung nach Norden erfahren konnte.

Die Besprechung eines bibliographischen Werkes kann einmal die Anlage ins Auge fassen; hier möchte ich die Verteilung und Ordnung des Stoffes ganz besonders lobend hervorheben. Einen kleinen Wunsch kann ich in Hinsicht auf das Register nicht unterdrücken. In diesem werden die Seitenzahlen angegeben; da aber jede Seite recht viel Titel enthält und jeder Titel fortlaufend gezählt wird, so würde es für den Benutzer eine grosse Erleichterung sein, wenn statt der Seitenzahl im Register die Titelzahl angegeben würde. Das würde vielleicht für die Herstelluug des Registers eine geringe Vermehrung der Arbeit ergeben, für den Druck eine Vermehrung von kaum einer Spalte, da die bis vierstelligen Titelzahlen etwas mehr Raum in Anspruch nehmen würden; aber der Gewinn für die Benutzung würde meiner Ansicht nach erheblich sein.

Ferner kann gefragt werden, wie die Bearbeitung der Einzelheiten ausgefallen ist. Auch hier scheint wieder durch klare Kürze und grosse Zuverlässigkeit das erwünschte Ziel im Wesentlichen erreicht zu sein. Darüber kann natürlich erst längere Vertrautheit mit dem Buche in seiner Verwendung als Handwerkzeug ein geklärtes Urteil ermöglichen. Einige Kleinigkeiten, die mir bis jetzt aufgestossen sind, mögen folgen: S. 152, Titel 1691, ist ein gesägter Meisel (lies Meissel) gebucht, der wohl einer ungeschickten Verdeutschung dies Epitheton verdankt. — Im Register erscheint unter „Samaritaner“ die Zahl 425, die natürlich nicht richtig sein kann. — Unter den grösseren Erscheinungen vermisse ich das Werk Pharisaism, its aim and its method by R. Travers Herford, das 1912, und dessen Uebersetzung ins Deutsche durch Rosalie Perles 1913 erschienen ist. — Einen kleinen Nachtrag möchte ich dem verehrten Verfasser zum Schluss noch liefern. In den Sitzungsberichten der Altertumsgesellschaft Prussia, Königsberg i. Pr. 22. Heft (1909) S. 424 ff. findet sich ein Aufsatz von A. Bezzenberger und mir „Die Bronzefigur von Schernen, Kr. Memel“. In ihm habe ich nachgewiesen, dass diese aus Kappadokien stammt und ihren Zusammenhang mit den Teraphim dargelegt. Dieser Aufsatz, der wie manche Erscheinung mit der Jahreszahl 1909 noch in die Literatur von 1910 einbezogen werden kann, vgl. Titel 1714, wäre also auf S. 153 als 1713a zu buchen.

Sanders, Henry A.: The New Testament manuscripts in the Freer Collection. Part I. The Washington Manuskript of the four gospels. VI, 248 S. 4°. New York, Macmillan Comp. 1912. Bespr. von B. Violet, Berlin.

Der neutestamentliche Text, den diese Ausgabe darbietet, ist seit seinem Bekanntwerden Gegenstand allseitigen Interesses gewesen, ja sogar die Tageszeitungen haben davon Notiz genommen. Gregory, dessen Heldentod (als siebzigjähriger Landsturmmann!) wir Deutsche jetzt bewundern und betrauern, nennt den Text W, von Soden hat ihm das Kennzeichen E 014 gegeben. Dennoch mag es nicht unwichtig sein, die Leser der OLZ, wenn auch etwas verspätet, darauf hinzuweisen.

Es handelt sich um ein in Gizeh bei Kairo im Jahre 1906 durch Charles Lang Freer erworbenes Manuskript, das vielleicht schon dem 4. Jahrhundert entstammt und vermutlich, wie Prof. Karl Schmidt bemerkt hat, einst dem „Weissen Kloster“ des Schenute gehört hat. In bezug auf den einstigen Heimatsort der Handschrift macht Professor Sanders S. 134 interessante Angaben. Flecke auf der ersten Seite jedes der 4 Evangelien wurden chemisch untersucht und als Kerzen- oder Lampentropfen erkannt, ein Wolleflöckchen zwischen den Blättern legte die Vermutung nahe, dass Schafe in der Umgegend des Klosters gehalten wurden, und der Umstand, dass jene Flecken gerade auf den ersten Blättern jedes Evangeliums vorhanden sind, erfährt die Deutung, dass bei Kerzenschein den Besuchern des Klosters diese Teile des Manuskripts als des grössten Klosterschatzes gezeigt wurden.

Mögen nun diese Schlüsse auch als sehr kühn angesehen werden, so zeigen sie doch die sorgfältige Arbeit, die der Herausgeber auf sein Werk verwandt hat. Das Buch ist nicht gerade leicht zu studieren, und ich glaube, dass eine andere Anordnung zweckmässiger gewesen wäre. Sanders gibt zunächst die Geschichte des Manuskripts, untersucht dann Pergament, Lagen und Schriftcharakter, Abkürzungen, Punktierung, Paragraphen usf., grammatische Formen und Irrtümer, und geht im dritten Kapitel auf den Inhalt ein.

Die Handschrift hat die sogenannte westliche Anordnung des Kodex D, des altlateinischen und des gothischen Textes: Matthäus, Johannes,

Lukas, Markus; es lassen sich mindestens 4 Schreiberhände unterscheiden.

In die Einzelheiten hier weiter einzugehen, verbietet der Raum; Prof. Sanders gibt in Kap. IV die Textprobleme mit der grössten Genauigkeit und Ausführlichkeit und versucht im fünften Kapitel unter Vorlage vortrefflicher Faksimiles aus dieser Handschrift und aus solchen mit verwandter Schriftart seine Datierung auf den Anfang des vierten Jahrhunderts. Nachdem er im sechsten Kapitel dann noch den Text mit Citaten aus frühen Kirchenvätern zusammengestellt hat, bringt er im siebenten und letzten Kapitel eine Kollation der Lesarten. Aus dieser ist vor allem S. 246 der Zusatz zu Marc. 16, 14 aufgefallen, der in seinem ersten Teile schon bei Hieronymus ctra Pelagium II, 15 steht, und wie der „unechte Markusschluss" überhaupt auf den Herrenjünger Aristion zurückgeführt wird. Er lautet: (hinter *ἐπίστευσαν*):

κακεινοι απελογουντε λεγοντες οτι ο αιων ουτος της ανομιας και της απιστιας υπο τον σαταναν εστιν, ο μη εων τα υπο των π̄ν̄ᾱτων ακαθαρτα την αληθειαν του θ̄ῡ καταλαβεσθαι δυναμιν δια τουτο αποκαλυψον σου την δικαιοσυνην ηδη, εκεινοι ελεγον τω χ̄ω̄ και ο χ̄ς̄ εκεινοις προσελεγεν, οτι πεπληρωται ο ορος των ετων της εξουσιας του σατανα αλλα εγγιζει αλλα δινα και υπερ ων εγω αμαρτησαντων παρεδοθη̄ εις θανατον ινα υποστρεψωσιν εις τη̄ αληθειαν και μηκετι αμαρτησωσιν· ινα την εν τω ουρανω π̄ν̄ῑκην και αφθαρτον της δικαιοσυνης δοξαν κληρονομησωσιν.

Der Text des Manuskripts zeigt eine enge Verwandtschaft mit dem 1886 in Akhmim gefundenen Henoch-Fragment; doch weist Sanders S. 3 darauf hin, dass sonst keine Beweise vorliegen, dass auch dieses Manuskript aus Akhmim stamme, wie der Verkäufer Ali behauptet hätte.

Diese Mitteilungen mögen genügen, um Interessenten auf die wichtige Veröffentlichung nochmals aufmerksam zu machen.

Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan, e. türkische Heiligenlegende. Zum ersten Male hrsg. u. ins Deutsche übertragen von Rud. Tschudi (Türkische Bibliothek Bd. 17.) XV, 96 u. 107 S. 8°. M. 7—. Berlin, Mayer u. Müller, 1914. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Der Held dieser Legende, Hâdschim Sultan, gilt als einer der angesehensten Jünger des Hadschi Bektasch, des sagenhaften Stifters des Bektaschi-Ordens. Da das Vilâjet-nâme des Stifters wahrscheinlich in den Anfang des 16. Jahrhunderts zurückreicht, so müssen die Legenden der Jünger des Meisters naturgemäss jünger sein. Doch darf die Entstehung der vorliegenden Schrift vielleicht schon in der Mitte dieses Jahrhunderts angesetzt werden. Der Verfasser ist unbekannt. Dass es der Derwisch Burhan, ein Schüler von Hadschim, gewesen sei, wie der Anhang sagt, ist wenig glaubhaft. Die Ausgabe beruht auf einer einzigen, im Besitze des Herausgebers befindlichen, Handschrift. Doch fanden sich viele Erzählungen unserer Legende noch in einem anderen, den Wundertaten (menâqyb) des Hadschi Bektasch gewidmeten, Werke, das deshalb für Herstellung und Verständnis des Textes wertvolle Dienste leistete. Die Ausgabe ist mit grosser Sorgfalt gemacht. Die Uebersetzung zeichnet sich durch Treue und Lesbarkeit aus. Druckfehler und andere Versehen sind grösstenteils schon in der Einleitung und bei der Uebersetzung berichtigt. Das wenige, das mir ausserdem noch aufgestossen ist, stelle ich kurz zusammen. S. ١١, 7 lies كورديلر. S. ١٩, 3 l. ايدوب. S. ١٤, 11 l. ايدى. S. ٢٧, 5 l. اخشامه. S. ٤٧, 4 v. u. l. دعايه. S. ٥٢, 5 l. پاك. S. ٥٨, 9 l. تلاوت. S. ٩٧, 3 l. تبديل. S. ٧٣, 5 l. صرت. Zweifelhaft ist mir die Beurteilung der Wendung حضرت انبيا S. ٢٢, 5. Da sonst bei Erwähnung des Propheten Muhammed in unserem Text hinter حضرت entweder (S. ١٩. ٩٥) رسول الله oder محمد (S. ٤٣) steht, andererseits der singulare Gebrauch von انبيا sonst nicht vorkommt, so ist hinter حضرت wohl سلطان (vgl. ٣٨ u.) einzuschieben. Der arabische Text S. ٤٤, 2—5 hat durchgehende Prosareime, und zwar zwei auf *ein*, zwei *am*, drei auf *ā*, zwei *īn*, was durch entsprechende Zeichen hätte angedeutet werden können. In der Uebersetzung S. 28, 22 ist für „den Heiligen" zu sagen „ihren Freunden" (٢٢, 5 اولياءهم) als Gegensatz zu dem folgenden اعداءهم „ihren Feinden". S. 67, 14 l. „in der Ekstase seines Herzens". S. 81, 7 l. „dort in". S. 96, 15 l. „und wollte nicht umkehren". S. 97 u. (= ٨٧, 3) würde ich vorziehen „und liess den Speichel seines Mundes (اغزى يارينى) in ihren Mund". Die zahlreichen und wertvollen Anmerkungen sind so erschöpfend, wie man es sich nur immer wünschen kann. Vermisst habe ich deshalb nur weniges. Zu der sehr häufigen Phrase (zuerst, wohl S. 27 (٢١) „fuhren mit der Hand über das Gesicht", war zu bemerken, dass dies der vorgeschriebene Ritus nach Beendigung des Duʿā ist. Die Wiedergabe von صلوات ٤٣, 14 durch „Seligpreisungen" ist ganz angemessen, es wäre aber wünschenswert gewesen, ein Musterbeispiel einer solchen Çalāt anzuführen. Noch mehr ist eine Uebersetzung von حقيقة S. ٨٣ u. „Realität" der Erläuterung bedürftig.

Die lexikalischen Eigentümlichkeiten des Textes hat der Herausgeber mit Sorgfalt und

Sachkenntnis erläutert. Von grammatischen Besonderheiten hätte der Imperativ auf *gil* (S. ١, 5), wie im Ostturkestanischen, wohl eine Hervorhebung verdient.

Der heilige Krieg. Kriegskarte für die Balkanländer, Türkei, Rumänien, Bulgarien, Griechenland, Serbien, Montenegro mit den angrenzenden Teilen des südlichen Russlands, dem Schwarzen Meer und westlichen Teil des Kaukasus, von Carl Opitz 1:200000. Auf der Karte: Der heilige Krieg. Kriegskarte, Südwestliches Russland und die Balkanländer von der Adria bis zum Kaukasus.) 12. Aufl. Oskar Eulitz Verlag, Lissa i. P. Preis M. 1 — auf Leinwand in Taschenformat 2,50. Bespr. von C. F. Seybold, Tübingen.

Die vorliegende Karte hatte und hat mit dem Welt- und Heiligen Krieg zunächst eigentlich wenig zu tun, da sie ja, wie unten selbst angegeben ist, nur ein Auszug „aus dem Eisenbahn- und Verkehrs-Atlas von Europa begründet von Dr. W. Koch und C. Opitz“ ist. Sie führt uns recht einseitig die Eisenbahnen und Landwege der Randgebiete des Schwarzen Meeres von Budapest-Ragusa im W. bis Tiflis-Wansee im O., vom Peleponnes-Smyrna-Wansee im S. bis über Lemberg-Kiew-Charkow im N. vor. Da auf so weitem Gebiet die geographischen Namen nach der Orthographie so verschiedener Sprachen, wie Magyarisch, Südslawisch, Albanisch, Griechisch, Rumänisch, Russisch und Türkisch wiedergegeben werden wollen, ist es nicht zu verwundern, dass in der fast verwirrenden Masse von transkribierten Ortsnamen auch Missgriffe und falsche Formen erscheinen, von denen freilich nur einige wenige hier Erwähnung finden können. So sind z. B. auf engem Raum im südlichen Banat Pankova für Pancsova, Bavanište für -iste, Jassenova für Jaszenova, Podporaný für Podporány, Temes-Şzlatina für T.-Szl., Porta Orientales für -is u. a. ganz unstatthaft. Im Serbokroatischen sind vielfach die Zeichen über š und č abgefallen (Varos, Vares, Kresevo, Macva), Yagodina, Yovac (s. ö. v. Kragujevac) l. Jagodina, Jovac, da j für unser j ganz adoptiert ist. Brza Palanca l. -ka. Kalkandele l. -len; Firouz-Neyverisovit (Firusbey Werisowitz)! l. Ferisović. Bei der immer noch nicht einheitlichen rumänischen Rechtschreibung schwirren auch hier gerne Fehler umher; besonders sind allzu häufig ă und â, ĭ und î u. a. verwechselt: Cămpina, Cămpulung l. â, Tărgul-Jiu neben richtig Târgoviştea, Rĭmnicul-Văleea, l. Rîmnicu-Vâlcea, Turnu- Magureli l. Măgurele; Bĕrlad l. Bêrlad, Hărsova l. Hârşova (Hîrşova), Cara-Omen l. Omer, in der so häufigen Endung esci = eşti schwankt hier die Schreibung gänzlich, besonders hässlich ist die Vermengung in Bucureşci, Piteşci neben Ploeşti, Petrescĭ: am besten wäre Durchführung von -eşti. Für die russischen Gebiete sind genaue russische Eisenbahnkarten benutzt und die russische Schrift vielfach den Ortsnamen beigefügt. (Doppel-л in Bjelzy unstatthaft; ebenso судак ohne ъ.) Viel spärlicher, aber noch unsicherer ist die Umschreibung der türkischen Ortsnamen, wo auch englische und französische Transcription oft durchblickt, vgl. Kurshid-Pasha für Khuršīd Paša bei Sart (Sardes) zwischen Smyrna-Magnesia und Alašeh(i)r (Philadelphia). Thoban Jsa östlich von Ma(gh)nisa (Magnesia) l. Tschoban Jsa چوبان عيسى (der Hirte Jesus); Celembe ö. v. Pergamon l. Gelembe. Menderez der alte Skamander l. -s; ebenso Gediz-Hermos l. -s; Giördiz l. -s. Kutaia besser Kutahia. Die französische Umschreibung entlang der Anatolischen Bahn sollte verschwinden (samt der dortigen Verkehrssprache): „Tuzla (Tonzla)“: natürlich Touzla frz.! ebenso Tchukurhissâr (Tchoucour-H.)! Beylik-Keupra l. Köprü; das häufige frg. Keui muss ganz verschwinden vor Köi (Kjöi) Dorf Köprüköi „Brückendorf“ am Kizil Irmak (Halys) richtig neben dem gleichen Namen östlich von Erzerum *Kepri-kei* (falsch nach russischer mangelhafter Umschrift.) Ghozat l. Chozat, Khozat-Bin-göl-kala l. --dagh (1000 Seenberg); Meljasgert hat falsches (russisches) j. Agrai l. Aghri Dagh, Tschlydsha (so zweimal) am obersten östlichen Euphrat l. Taschlydscha ist dasselbe wie Tašlidža = slav. Plevlje im alten Sandschak Novibazar. Kiankjari l. Kjänkri (auch gequetscht; Tschängri), das alte Gangra. Tschorba B.: das B. ist unsinnig; Akdsche-scheher l. Aktschescheh(i)r; Filios am schwarzen Meer l. Filjâs; zwischen diesem und Eregli (Heraclea Pontica) hätte das öfters beschossene Zonguldak زنغولداق geboten werden sollen. In der geogr. Nomenklatur äusserste Genauigkeit!

Breithaupt, M.: De Parmenisco Grammatico. Adjecta sunt tria lineamenta. (*Στοιχεια*. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, herausg. von F. Boll. Heft IV). 60 S. Leipzig, B. G. Teubner 1915. M. 2.80; geb. M. 4 —. Bespr. von Ernst F. Weidner, Perleberg.

Von den Schülern des berühmten alexandrinischen Grammatikers Aristarch ist Parmeniscus einer der bedeutendsten gewesen. Die wenig zahlreichen Fragmente seiner Werke zu sammeln und zu kommentieren hat Breithaupt in dem vorliegenden Hefte unternommen. Die meisten davon gehören der Streitschrift *Πρὸς Κράτητα* an und beschäftigen sich hauptsächlich mit der Verteidigung der von Aristarch auf dem Gebiete der Textkritik und Kommentierung der Homerischen Gedichte aufgestellten Prinzi-

pien gegen Angriffe wissenschaftlicher Gegner und mit der selbständigen Förderung derselben. Sechs Fragmente sind von einem Kommentar zu Euripides erhalten. Drei Fragmente sind Zitate aus einem astronomischen Werke, das vielleicht den Titel *Περὶ πόλου* geführt hat. Ein letztes Fragment endlich, dessen Zuteilung an Parmeniscus nicht ganz sicher ist, scheint einem grammatischen Werke *περὶ ἀναλογίας* angehört zu haben. Den Orientalisten interessieren höchstens die ins Gebiet der Mythologie und der Astronomie schlagenden Fragmente aus dem Kommentar zu Euripides und dem astronomischen Werke, von denen die letzteren vielfach Beziehungen zur altorientalischen Himmelskunde und Astrallehre aufweisen.

Sprechsaal.

Zu Pöbels Erwiderung OLZ 1916 Sp. 250 ff.

Obwohl ich den Beweisversuch Pöbels, dass er die in meinen „Tempora im Semitischen" niedergelegten Gedanken im ganzen richtig wiedergegeben habe, keineswegs als befriedigend anerkennen kann, so muss ich doch das Urteil darüber den Lesern meiner Schrift überlassen und mich auf folgende von ihm aufgeführten Einzelheiten beschränken:

1. Was die Quantität des *o* in *jiqtol* angeht, so halte ich eine „Unterhaltung" darüber für überflüssig; denn dieser Vokal ist (ausser in Pausa) ganz sicher kurz, wie schon Sievers zur Genüge festgestellt hat. Ausführlicheres darüber wird die im Erscheinen begriffene „hist. Grammatik der hebr. Sprache" von Leander und Bauer bringen.

2. Die Mühe, die sich Pöbel gegeben, die Vokalisation auch in den von mir „vernachlässigten" erweiterten Stämmen zu verfolgen, war ganz vergeblich; denn diese Stämme sind derartig uniformiert, daß aus ihnen für die Priorität der einen oder der anderen Zeitform überhaupt nichts zu lernen ist.

3. Die Behauptung, dass *wajjiqtol* „ohne Zweifel" auf ein *walјiqtol* zurückgehe, schwebt (genau wie die, dass der hebr. Art. *hal* sei) vollkommen in der Luft, da ein verstärkendes *la* im Hebräischen nirgends nachzuweisen ist. Aber selbst angenommen, die Behauptung wäre richtig, so würde daraus noch keineswegs die conversio temporis verständlich werden. Vielmehr weist der Umstand, dass in *weqatal*, wo keine Spur eines solchen *la* sich findet, die gleiche conversio vorliegt, darauf hin, dass beide aus dem gleichen Prinzip, meiner Ansicht nach als sprachliche Archaismen, zu erklären sind.

4. Zu Sp. 251, Anm. 1. Ueber diese Frage habe ich doch ausführlich gehandelt in ZDMG 68, S. 365 ff., was Pöbel eigentlich wissen müsste, wenn er über diese Dinge schreiben will.

5. Zu Sp. 252, Anm. 1. Ob Pöbel meinen Beweis dafür, dass *qatal* = *ikašad*, gelten lässt oder nicht, ist hier nebensächlich. Was ich als ungehörig bezeichnet habe, ist, dass er diese (zuerst von Barth vorgetragene dann auch von Brockelmann, Grundriss I, 569 angenommene) Gleichsetzung einfach als kurzsichtigen Irrtum hinstellt und mir die alte in den gebräuchlichen Kompendien (das meinte ich mit „Kompendienweisheit") vorgetragene Ansicht, die ich gerade bekämpfe, als des Rätsels wahre Lösung entgegenhält.

6. Bemerkt sei schliesslich noch, dass ich Pöbel keineswegs die wissenschaftliche Befähigung überhaupt abgesprochen habe, dass ich aber bei ihm diejenige Vertrautheit mit den Prinzipien der Sprachgeschichte vermisse, ohne die man vielleicht einen Text übersetzen, aber nicht sprachvergleichende Fragen würdigen kann.

H. Bauer, z. Z. beim Heere.

Personalien.

Dr. Carl Hermann Ethé, Professor der orientalischen Sprachen und Dozent für deutsche Literatur am University College Aberystwyth (Wales) ist im Alter von 73 Jahren gestorben.

Prof. Dr. R. E. Brünnow starb am 14. April in Bar Harbor, Maine, U. S. A.

Dr. A. Hauber von der Univ.-Bibl. Tübingen, zuletzt als Landsturmmann an der Dolmetscherschule und kommandiert zum Stellv. Gen. Stab der Armee, starb am 9. Mai in Berlin.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
10. *F. Strenger, Strabos Erdkunde von Libyen (Capelle).
11. *Ferdinand Strenger, Strabos Erdkunde von Libyen (Schluss) (W. Capelle). — *Th. Soiron, Die Logia Jesu (P. Fiebig). — *Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (O. Gruppe). — *A. Adamantion, *Ἡ Βυζαντινὴ Θεσσαλονίκη* (Nikos A. Bees).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
11. Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Der jüdische Heiligkeitsbegriff (Bespr. v. Anton Friedrichsen, Hagios-Qadosch).
12. H. Diels, Zur Geschichte der Windrose (Bespr. v. Albert Rehm, Griechische Windrosen). — *P. A. A. Boeser, Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländ. Mus. d. Altert. in Leiden. Bd. VI. Die Denkmäler des neuen Reiches III. Stelen. Bd. VII. Die Denkmäler der saïtischen, griechisch-römischen und koptischen Zeit. Bd. VIII. Mumiensärge des neuen Reiches (Adolf Erman). — William Gordon Holmes, The age of Iustinian and Theodora (K. J. Neumann).
13. *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (Bruno Meissner).

Deutsche Rundschau. 1917:
Januar. P. Banse, Türkische Fragen. 4. (Die Nationalitäten).
Februar. B. L. Frhr. v. Mackay, Das asiatische Weltbild der Gegenwart und Zukunft.

Hermes. 1916:
51, 4. A. Rosenberg, Amyntas, der Vater Philipps II. — W. Kolbe, Die griechische Politik der ersten Ptolemäer. — O. Kern, Orphiker auf Kreta.

Historische Vierteljahrschrift. 1917:
XVIII, 1. G. B. Volz, Friedrich der Grosse und die orientalische Frage.

Historische Zeitschrift. 1917:
3. F. 21, 1. H. S. Hellmann, Frankreich und Aegypten von Leibniz bis Napoleon. — *N. Jorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle (J. Loserth).

Internat. Archiv f. Ethnographie. 1916:
XXIV 1/2. *A. Ungnad, Babylonian Letters of the Hammurapi Period (u.) St. Langdon, Sumerian Epic of Paradise, The Flood an the Fall of Man (F. M. Th. Böhl). — *F. Stuhlmann, Die Mazigh-Völker. Ethnographische Notizen aus Südtunesien (u.) W. Jochelsen, The Koryak [Nordostsibirien]. Religion and Myths. Material Culture and Sozial Organisation (A. W. Nieuwenhuis).

Internationale Monatsschrift 1917:
Januar. H. Gunkel, Die Politik der Propheten.

Jahrbuch des K. Deutsch. Arch. Inst. 1916
XXXI. Bd. 1 u. 2. H. F. Caspari, Das Nilschiff Ptolemaios IV. — Eckhard Unger, Grabungen an der Seraispitze von Konstantinopel.



Kunstchronik. 1917:
N. F. XXVIII J. Nr. 18. P. Johansen, Bemerkungen zur Frontalität, deren Ursprung und Ende (wichtig für die alte Kunstgeschichte!)
30. *Josef Strzygowski, Altai-Iran und Völkerwanderung (Albrecht Haupt).

Literarisches Zentralblatt 1917:
10. *Eduard Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (S. Krauss). — *Urkunden des ägyptischen Altertums, hrsg. von Georg Steindorff. II. Abt. 3. H. Kurt Sethe, V. Abt. 1. H. Hermann Grapow, IV. Abt. 1. Bd. Kurt Sethe (Günther Roeder). — *Herm. L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte (Fiebig).
11. *Richard Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (G. Kr.). — *Otto Schroeder, Die Tontafeln von El-Amarna (E. Ebeling).
12. *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (E. Herr). — *A. Heisenberg und L. Wenger, Byzantinische Papyri (E. Gerland).

Mitteil. der Anthropol. Gesellsch. Wien 1916:
XXXXVI. Bd. VI. H. G. Hüsing, Völkerschichten in Iran.

Mitt. d. K. K. Geogr. Gesch. Wien. 1915:
Band 60. Nr. 1. *Paul R. Krause, Die Türkei (b).
Nr. 2. *Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriania dargestellt; *Heinrich Wendt, Schlesien und der Orient. Ein geschichtlicher Rückblick (Dr. Fichna). — *A. Philippson, Das türkische Reich (l.).

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1916:
60. J. Heft 11/12. V. Aptowitzer, Die talmudische Literatur der letzten Jahre (Schluss). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras etc. (Fortsetzung). — *Ismar Ellbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (S. Funk). — *Chajim Joschua Kasowsky; אוצר לשון המשנה, Concordantiae, Gesamtwörterbuch der Mischna Bd. I. H. I (M. Braun).

Museum. 1917:
Januari. *M. Horten, Mystische Texte aus dem Islam (C. Snouck Hurgronje). — *H. Suter, Die astronomischen Tafeln des Muḥammed ibn Mūsā Al-Khwārizmī (A. Pannekock).

Theologisches Literaturblatt. 1917:
7. *W. A. Baehrens, Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament (Hermann Jordan).

Theologische Literaturzeitung. 1917:
5. W. Staerk, Ein mittelalterliches Zeugnis für den akzentuierenden Rhythmus der alttestamentlichen Poesie. — *Augustin Goethals, Le Pseudo-Josèphe (Hans Windisch).
6/7. *Johs. Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums (C. Steuernagel). — *L. Grünhut, Estori haf-Farchi, Die Geographie Palästinas (Guthe).

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1915:
XXIX. Bd. H. 3—4. Bernhard Geiger, Zum Postwesen der Perser. — Harry Torczyner. Psalm LXXI. — A. Grohmann, Alter und Blütezeit der äthiopischen Marienpoesie. — J. Obermann, Das Problem der Kausalität bei den Arabern. — N. Rhodokanakis, Die Inschriften Os. 10 und 16. — Theodor Seif, Beiträge zur Geschichte Scheich Schamyls. — Hans Reichelt, Die Heimat des Awesta. — Friedrich Hrozný, Zum ältesten sumerischen Ackerbau. — Hans von Mžik, Die Gideon-Saul-Legende und die Ueberlieferung der Schlacht bei Badr. — Julius Augapfel, das كتاب im Qurân. — N. Reich, Zur neueren Literatur über die heiligen Tiere des alten Aegyptens. — J. Schleifer, Studien in Kalila wa-Dimna. — Rudolf Růžička, Einige Fälle des Typus ʻafʻal, ʻafaʻal, ʻufāʻil. — A. Fischer, arab. *huwa lisqī* und Genesis 2, 21 f. — Victor Christian, Ueber einige Verba des Sprechens. — A. Musil, Verkehrswege über Samâra zwischen al-ʻErâḳ und Syrien. — Robert Lach, Orientalistik und vergleichende Musikwissenschaft. — *J. Hertel, Pâñcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung (J. Kirste). — *Georg Rosen, Elementa persica (M. Bittner). — *Bernhard Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofs in Wien (Moses Schorr). — Fr. v. Kraelitz, Zur Gemination im Azerbaidžanisch-Türkischen; das Bildungssuffix سی — si, sü, su, sy, bezw. isi usw. im Türkischen.

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1917:
11. H. Lamer, Antiken in Konstantinopel I.
12. *E. Belzner, Land und Heimat des Odysseus (W. Dörpfeld, der diese Gelegenheit benutzt, ausführlich auf seine These Ithaka = Leukas hinzuweisen. D. R.). — Hans Lamer, Antiken in Konstantinopel. (Forts. u. Schluss).

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1916:
70. B. 3/4 H. S. Krauss, Talmudische Nachrichten über Arabien. — F. H. Weissbach, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. (Schluss). — Friedrich Schulthess, Zu Ibn Saʻd's Biographien. — Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Adonis. — Julius Németh, Zu den „Osttürkischen Dialektstudien". — Samuel Poznański, Hebräisch-arabische Sprachvergleichungen bei Jehūda ibn Balʻām. — Richard Hartmann, Politische Geographie des Mamlukenreichs (Schluss). — C. F. Lehmann-Haupt, Bemerkungen zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — Immanuel Löw, Bemerkungen zu Budge's „the Syriak book of medicines." — Erich Ebeling, Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern. — Martin Sprengling, Zur Priorität des „Apocopatus". — *Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch 16. Aufl. (H. Torczyner). — *Else Reitemeyer, Die Städtegründungen der Araber im Islām nach den arabischen Historikern und Geographen; *Ḳusṭanṭīn al-Bāšā al-Muḫallişī, Kitāb maʻālim al-kitāba wamaġānim al-'iṣāba (C. F. Seybold). — I. Löw, Zu SS. 113—115 dieses Bandes. — Mitteilung A. I. Wensinck's über das von ihm geplante alphabetische Wörterverzeichnis zu den arabischen Traditionssammlungen (Mitarbeiter bis jetzt: Snouck Hurgronje und W. Juynboll).

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

Le Monde Oriental 1917. Vol. XI. Fasc. 1.
39. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1915—1916. Vorangeht: Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus. Der älteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache II. Teil.
Der neue Orient. Halbmonatsschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten. Bd. 1. H. 1—5. Berlin.
*Paul Koschaker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon. Leipzig, Veit & Comp. 1917. M. 9—.
Ernst Sellin, Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina. Leipzig, A. Deichert 1917. M. 3—.
Ernst von Hesse-Wartegg, Die Balkan-Staaten und ihre Völker. Regensburg, F. Pustet 1917. M. 4.80.
W. Padel, Türkisch (Teubners kleine Sprachbücher.) VIII, Leipzig, B. G. Teubner 1917. M. 3.60.
Johannes Fischer, Isaias 40—55 (Alttest. Abhdlgn. hrsg. v. J. Nikel VI. Bd., 4/5. H.). Münster i. W., Aschendorff, 1916. M. 6,40.
*Ernst Diez, Die Kunst der Islamischen Völker. Lieferung 5—7. Akad. Verlagsges. Athenaion, Berlin-Neu-Babelsberg. Subskriptionspreis der Liefg. M. 1,50, Einzelpr. M. 2—.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 8 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — August 1917

Inhalt.

Synchronismen.

Von Bruno Meissner.

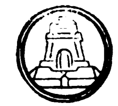
In seiner neusten Arbeit hat Weidner sehr wertvolle „Studien zur assyrisch-babylonischen Chronologie und Geschichte auf Grund neuer Funde" veröffentlicht. Vor allem hat er sich bemüht, für die Zeit der 1. — 8. babylonischen Dynastie und der ältesten assyrischen Herrscher eine neue Chronologie aufzustellen. Dass seine Ergebnisse aber mit der von Ed. Meyer und Breasted aufgestellten ägyptischen Chronologie nicht genau übereinstimmen, hat W. S. 68 schon selbst angemerkt.

Unter diesen Umständen ist es nötig, möglichst viel neues Material heranzuschaffen; besonders Synchronismen werfen oft neue Schlaglichter auf Verhältnisse und Personen. Neben ägyptischen, babylonischen und assyrischen Quellen sind uns in letzter Zeit auch ḫattische Urkunden (Keilschrifttexte aus Boghazköi I, 1, 2) zugänglich gemacht, die uns neue Sychronismen liefern.

Es ist m. E. so gut wie sicher, dass zur Zeit, als der berühmte Vertrag zwischen Ramses II. und Ḫattušil abgeschlossen wurde, in Babylonien Kadašman-Enlil II. auf dem Throne sass. König Ḫattušil schreibt nämlich in einem Briefe an den Sohn des Babylonierkönigs Kadašman-Turgu d. i. gewiss Kadašman-Enlil II. (Keilschr. aus Boghazk. I Nr. 10, 55 ff.): „[Was] den Boten des Königs von Aegypten [anbelangt], wegen dessen mein Bruder schrieb, [wegen des Boten des Königs] von Aegypten schreibe ich jetzt meinem Bruder: [Der König von Aegypten] und ich haben Freundschaft geschlossen, und wir sind Brüder geworden. [Wir haben ver]abredet: Wir sind Brüder. Mit unserm beiderseitigen Feinde [wollen wir feindlich, und mi]t unserm beiderseitigen Freunde wollen wir freundlich sein."

Der hier erwähnte „Friedens- und Bruderschaftsvertrag" ist gewiss die bekannte, uns ägyptisch (s. W. Max Müller, Der Bündnisvertrag Ramses II) und akkadisch (Keilschriftt. aus Boghazköi I Nr. 7) erhaltene Urkunde, die die Feindseligkeiten zwischen Aegypten und Ḫatti im 21. Jahre des Pharao Ramses beendete. Da Ramses II. Regierung nach Meyers Chronologie c. in die Jahre 1300—1234 und sein 21. Jahr demnach in das Jahr 1279 fällt (nach Breasted regiert er von 1292—1225), der junge Kadašman-Enlil II. aber nach Weidner von 1282—1276 regiert, stimmt die Chronologie beider Ereignisse ganz gut überein, zumal der Brief Ḫattušils vermutlich nicht in den Anfang der Regierung Kadašman-Enlils II. zu setzen ist [1].

[1] Es erhebt sich die Frage, wie der Brief Ḫattušils in das ḫattische Archiv gekommen ist. Entweder ist es ein Duplikat des wirklich abgeschickten Briefes, oder die Absendung ist unterblieben, eventuell weil der junge babylonische König inzwischen den Thron verloren hatte.



Ḫattušils Thronbesteigung wird während der Regierung des Kadašman-Turgu (nach Weidner von 1299—1282) stattgefunden haben. Ihn bat er um Unterstützung in dem Kriege gegen Aegypten und fordert Kadašman-Enlil II. auf, sich bei seinen Soldaten nach der Wahrheit seiner Worte zu erkundigen (Keilschr. aus Boghazk. I Nr. 10, 59 ff.): „Seitdem der König von Aegypten [und ich] erzürnt waren, habe ich an deinen Vater Kadašman-Turgu geschrieben: [Der König von Aegypten] ist mit mir verfeindet. Darauf antwortete dein Vater sofort: [Meine Soldaten werden ge]gen das Land Aegypten marschieren, und ich werde mit Dir marschieren. [Ich werde] marschieren, und die Heere und Wagen sind, so viel ich besitze(?), marschbereit. [Nun]mehr, mein Bruder, frage deine Soldaten, sie sollen es dir sagen."

Auch hieraus sieht man, dass der Friede zwischen Aegypten und Ḫatti jedenfalls nicht sofort nach Ḫattušils Regierungsantritt stattgefunden hat.

Ḫattušil sucht in demselben Briefe seinen jungen Freund gegen einen ungenannten Feind aufzuhetzen, „dem er drei, ja viermal überlegen sei" (Keilschr. aus Boghazk. I Nr. 10 Rs. 55). Winckler (MDOG 35, 26) hat gewiss mit Recht diese Notiz auf Assyrien bezogen; denn das Verhältnis von Babylonien und Assyrien war damals offenkundig schlecht. Falls aber Kadašman-Enlil II. (möglicher Weise fand der Krieg erst unter einem seiner Nachfolger statt) auf diesen Rat hineinfiel, so holte er sich jedenfalls eine Schlappe. In Assyrien sass damals der tatkräftige Salmanassar I. auf dem Throne, der besiegte den babylonischen Statthalter(?) Kadašman-buriaš bei Dur-Kurigalzi, aber auch den König Šattuara von Ḫanigalbat, der sein Heer durch ḫattische und aḫlamische Bundestruppen verstärkt hatte, schlug er beim Euphrat vernichtend. Der Ḫattikönig, der damals auf dem Throne sass, war jedenfalls noch Ḫattušil, der, wie wir wissen, mindestens bis zum 34. Jahre Ramses II. (d. i. c. 1266) lebte.

Wenn man von dem ziemlich sicheren Datum des Vertrages Ramses II. mit Ḫattušil ausgeht, wird man, wie es auch die ägyptischen Inschriften bezeugen, Muwatalli (von den Aegyptologen Metella gelesen) als Gegner des Ramses in der Schlacht bei Kadeš (Jahr 5 des Ramses), Muršil, Muwatallis und Ḫattušils Vater, aber als Gegner Setis I (nach Meyer bis 1300; nach Breasted 1319—1292 v. Chr.) anzusehen haben. Seti nennt seinen Gegner zwar nicht, aber in der ägyptischen Fassung des Vertrages Ramses II. mit Ḫattušil (s. Müller a. a. O. 12 f.) findet sich die fehlerhafte Angabe, es wäre vonseiten Aegyptens mit Metella(!), dem Vater(!) Ḫattušils ein Vertrag abgeschlossen worden. Da nun, so viel wir wissen, Metella-Muwattalli mit Aegypten immer im Kriege gelebt hat, wird hier gewiss mit Müller a. a. O. 13 eine Verschreibung von Muršil in Metella, nicht mit Breasted, Records III § 374 eine Verwechslung von Vater und Bruder anzunehmen sein. Dann hätten wir die Bestätigung der Annahme, dass ein Friedensvertrag die Kriege Muršils und Setis I. abgeschlossen habe.

Muršils Vorgänger war der nur aus einer Notiz Wincklers in MDOG 35, 18 bekannte Arandas. Beider Vater war der grosse Šubbiluliuma. Dieser muss sehr lange regiert haben, so dass man schon daran gedacht hat, die Identität von Šubbiluliuma und Saplel in Frage zu ziehen; vgl. Müller a. a. O. 34 f. Aber das wird nach den neuen Boghazköiurkunden kaum angehen. Wir müssen also annehmen, dass Šubbiluliuma schon zur Zeit Amenophis III. (nach Meyer c. 1415—1380; nach Breasted 1410—1375) auf den Thron kam, mit Amenophis IV (nach Meyer 1380—1364; nach Breasted 1375—1350) in Korrespondenz stand, dessen Freund und Schützling Tušratta von Mitanni schlug, diesen lange überlebte und Tušrattas Sohn Mattiwaza schliesslich als seine Kreatur und Schwiegersohn auf den abhängigen Mitannithron setzte.

Wenn es nun schon schwierig ist, Šubbiluliuma eine Regierungsdauer von etwa 1380—1330 zu geben, wird die Sache wohl nahezu unmöglich, wenn man sie noch 30 Jahre nach oben verlängert. Das müsste man aber annähernd tun, wenn Weidners Regierungsansätze von Burnaburiaš II.[1] auf c. 1415—1400 und Ašur-uballiṭ auf 1405—1385 richtig wären; vgl. auch die Synchronismen bei Schnabel, Studien zur bab.-assyr. Chron. 94 f. Dann müsste Šubbiluliuma um 1410 auf den Thron gekommen sein und bis etwa 1330 regiert haben, und sein Enkel müsste noch 1266 resp. 1259 am Leben gewesen sein. Aus diesen Gründen wird man auch von ḫattischer Seite aus Bedenken gegen Weidners Chronologie äussern dürfen.

Das Ideogramm der Stadt Arinna.

Von Otto Schroeder.

Neben der Stadt Ḫatti selbst wird in den Keilschrifttexten aus Boghazköi sehr oft die Stadt Arinna erwähnt. Diese Stadt war ein religiöses Zentrum, ihre Sonnengottheit stand besonders angesehen da im hettitischen Pantheon. Während der Šamaš der Stadt Ḫatti, der *ᵈŠamaš šamê*, ein Gott war, war die Sonnen-

[1] Für die Frage der Reihenfolge der Kassitenkönige dieser Zeit s. Weidner a. a. O. 66 und die dort aufgeführte Literatur.



gottheit von Arinna eine Göttin. (Vgl. Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrtausend, MVAG 1913, 4 S. 69).

Für gewöhnlich schreiben die Hettiter Städtenamen rein syllabisch, also *Ḫa-at-ti* (z. B. Bo. II Nr. 14, III 20 *d KAL al Ḫa-at-ti*), *A-ri-in-na*; daneben finden sich aber — bis jetzt nur vereinzelt belegbar — ideographische Schreibungen für die gleichen Namen. Ueber das Ideogramm für die Stadt Ḫatti, das aus dem hettitisch *ḫat* zu lesenden Idg. *Kù. Babbar* „Silber" + phonetischem Komplement *-ti* gebildet wird, habe ich OLZ 1915, Sp. 5 f. 79 f. gesprochen; vgl. auch Möller, ebda. Sp. 78 f. Weidner, Studien zur hethit. Sprachwissenschaft I S. 69. 113. Auch für die Stadt Arinna kennen wir jetzt das Idg. Wir gehen zu seiner Feststellung aus von dem hettitischen Ritual für die Göttin Šamaš von Arinna, das Bo. II Nr. 15 veröffentlicht ist; dort lesen wir Col. II 1—6:

1 Níg. Giš. Ra a-na d Šamaš al A-ri-in-na
šá f Tu-u-tu-he-pa[1] *maš-ši-ja*
1 Níg. Giš. Ra a-na d Šamaš al A-ri-in-na
šá f Ḫi-i-in-ti-i maš-ši-ja
1 Níg. Giš. Ra a-na d Šamaš al A-ri-in-na
šá f Ta-wa-an-na-an-na maš-ši-ja

Nach dem Trennungsstrich kommen eine Reihe weiterer, ganz analog gebildeter Absätze; die Zeile 1, 3, 5 kehrt Zeichen für Zeichen wieder in Zeile 13, 15, 16 f., 19. Doch in Zeile 11 lesen wir statt ihrer:

. . . . *1 Níg. Giš. Ra a-na d Šamaš al* [illegible] *-na*

Dass die Zeile vollinhaltlich mit den syllabisch geschriebenen übereinstimmt, bedarf keines Beweises; man achte nur auf das phon. Komplement *-na*! Genau die gleiche Schreibung *al* [illegible]*-na* findet sich Bo. II Nr. 2, II 23, 29, 31, 33 usw; dagegen schreibt Bo. II Nr. 15 (von dem einen Fall abgesehen) sonst stets *al A-ri-in-na*, vgl. III. 7. 13. 16 f. V. 10. 14.

Damit ergäbe sich für unser Zeichen ein hettitischer Wert *arin*; die Frage ist nun, welches assyrische Zeichen dem hett. entspricht. Zunächst dachte ich an *uš*, das sehr ähnlich aussieht, doch scheint mir, als ob in den meisten Fällen in unserem Zeichen der Winkelhaken mehr in der Mitte (d. h. nicht so weit nach rechts und nach oben) steht als beim *uš*. Man vgl. für *uš* Bo. II Nr. 12, V 12. 18, Vs. 31. 21, 13 ff. Hier könnte nur Einsichtnahme der Originale Sicherheit geben; leider sind in der Textpublikation die Museumsnummern fortgelassen und nicht einmal festzustellen, welches Museum z. Zt. die fragl. Texte aufbewahrt. Indessen glaube ich zu Figulla's schönen Kopien das Vertrauen haben zu dürfen, um auch ohne Kollation eine Entscheidung fällen zu können. Wie meine Zeichenliste zu den Amarnatafeln in VAS XII zeigt, wird in der Ḫattischrift *Ku* (Nr. 202) und *gigir* „Wagen" (Nr. 194) ohne senkrechten Anfangskeil geschrieben; vgl. auch das *giš KU* in Bo. II Nr. 30, 9 und, was uns weiter führt, die Schreibung von *Sú. Nigin* in Bo. II. Nr. 17, Vs. 1. Hier erscheint [illegible] *nigin* als [illegible], hat also die Form eines *is*; würde ein Winkelhaken hineintreten, also das Zeichen [illegible] *pú* gebildet, so müsste die Ḫattiform unserem Zeichen *arin* entsprechen. Die Richtigkeit meiner Darlegungen vorausgesetzt, ergäbe sich ein — in den Vokabularen nicht belegtes — neues hettitisches Wort *arin* = akkad. *bûru* (oder Synonym) „Brunnen", und *al Arin-na* wäre dem Idg. nach eine „Brunnenstadt" gewesen (vgl. als ähnliche Namen im Altertum die hebr. mit — בְּאֵר gebildeten Städtenamen). Ob dazu der topographische Befund der Ortslage von Arinna passt, bleibt natürlich abzuwarten. —

[1] Geschrieben: *Du-ú-du-ḫe-pa*; obige Umschrift der Hettitica im Anschluss an Weidner.

Geštin-χ-aš.

Von Walther Schwenzner.

Die in Opferlisten der ältesten Zeit (Allotte de la Fuye, Docum. présarg. Nr. 47; 53 fg.; de Genouillac, Tabl. sumér. arch. 1 fg.) bei Aufzählung der verschiedenen Spenden häufig vorkommende Zeichengruppe *geštin-x-aš* hat Hrozny, Das Getreide im alten Babylonien S. 176—177 als Bezeichnung eines Weines erklärt, dem eine Art Kräuterkäse beigemischt war. Er hält das mittlere, unklare Zeichen (*x*) für ein Milchprodukt, möglicherweise „Käse", will aber in dem folgenden *aš* (= *ziz*) nicht das gebräuchliche Wort für Emmer sehen, sondern irgend einen nicht näher bestimmbaren Pflanzenstoff, der zur Erhöhung des Wohlgeschmackes hinzugefügt wurde. Bei unserer recht geringen Kenntnis der alten Küchenverhältnisse dürfte ein Hinweis auf einen ähnlichen Mischtrank (*κυκεών*) nicht unerwünscht sein, der in den uralten, nicht nur hellenisches Volksgut[1] ber-

[1] Hierher gehört m. E. auch die höchst merkwürdige Stelle Odys. XVIII, 326 fg.

ξεῖνε τάλαν, σύγέ τις φρένας ἐκπεπαταγμένος ἐσσί,
οὐδ' ἐθέλεις εὕδειν χαλκήιον ἐς δόμον ἐλθὼν
ἠέ που ἐς λέσχην,

deren peinlich geringschätziger Ton in auffallendem Gegensatz zu der sonstigen Wertschätzung der Schmiede, der Gefährten namhafter Helden steht (Odys. III, 432 u. a.), und deren Schwierigkeit schon von alten Erklärern empfunden wurde. Eusthathios z. B. hält es. wohl wegen der Parallele mit *λέσχη*, für notwendig *δόμος χαλκήιος* durch *τὸ τῶν χαλκέων ἐργαστήριον* zu interpretieren, wodurch der harmlosere Sinn hineingetragen wird, dass

genden homerischen Gesängen erwähnt wird. Il. XI, 638 fg. bereitet ihn Hekamede (aus Tenedos) zur Stärkung der ermatteten Helden aus pramnischem Weine, geriebenem Ziegenkäse und Gerstenmehl (*ἄλφιτα*), während Kirke Odys. X, 234 fg. noch Honig beimengte. Entsprechend dem wechselnden Grade seiner Flüssigkeit wird er bald als *πότος* wie in der Il., bald als *σῖτος* wie in der Odys. bezeichnet, und Eustathios nennt ihn einen *ζωμόν τινα ῥοφητόν*. Das homerische Rezept scheint in späterer Zeit nicht weitere Verwendung gefunden zu haben, jedenfalls erklärt Hesych *κυκεῶ* mit *ἐξ οἴνου καὶ μέλιτος καὶ ὕδατος καὶ ἀλφίτων ἀναμεμιγμένον πόμα* (unterscheidet ihn zudem von dem *κυκειῶ· πόμα ἐκ πολλῶν βοτανῶν συγκείμενον φαρμακίας, ποτὸν δηλητήριον*) und nach einigen weiteren Angaben wurden dieser Mengspeise bald Milch, bald Salz und Zwiebeln, bald Kräuter ja sogar Blumen zugesetzt, sie entsprach also jenem Tranke, der aus *ἄλφιτα*, Wasser und dem Kraute *γληχών* (Poley) gemischt im Hym. Hom. Cer. 208 fg. der trauernden Demeter gereicht wurde. Ausser als Speise des (armen) Volkes (bes. Theophr. charact. IV. V.; Aristoph. pac. 712) wurde der *κυκεών* in besonderer Zusammensetzung auch in der Medizin vornehmlich da als Abführmittel sehr geschätzt (Hippocr.). Dem *geštin-x-aš* entsprechen auch die Gudea Cyl. 3. (Thureau-Dangin, Königsinschr. S. 124/125) aufgezählten Stoffe, es heisst da:

3, 18 *làl iá-nun geštin ga-še-a*
Honig, Butter, Wein, Korn gemischt mit Milch, u. weiter:

3, 22 *gar izi nu-tag-ga*
Speisen unberührt vom Feuer

3, 23 *gar-kú dingir-ri-ne kam* ...
als Speisen zur Speisung der Götter.

Fremdlinge (es handelt sich da nur um einen *ξένος*, nicht um armseliges Volk überhaupt, wie meistens bei der Erklärung angenommen) nicht im Hause, wohl aber in der warmen Werkstatt des Schmiedes ein Nachtlager finden konnten. Ueberzeugend erscheinen solche Gründe, die eine edle Menschenfreundlichkeit zur Voraussetzung haben, nicht; denn es ist doch mehr als fraglich, ob ein Schmiedemeister, selbst in homerischer Zeit einem Fremden und gar noch einem hergelaufenen Bettler den Zutritt zu seinem Arbeitsraume gestattete, und ihn unter seinen wertvollen Werkzeugen (Il. XVIII, 470 fg.) und Metallschätzen verweilen liess.

Weit näher liegt hier ein schon in sehr früher Zeit nicht mehr verstandener Hinweis auf die den Schmieden fehlende Stammeszugehörigkeit, die, sei es als eingewanderte Fremdlinge (man denke nur an die Il. XXIII, 743 als *πολυδαίδαλοι* bezeichneten Sidonier und an das kupferreiche — *πολύχαλκος* — Sidon Odys. XV, 425), sei es als Reste einer unterworfenen früheren Bevölkerungsschicht wohl wegen ihrer Kunstfertigkeit geschätzt, jedoch nicht gleichgeachtet wurden, und denen man daher jeden Fremdling als Ihresgleichen zuweisen zu können glaubte. Jedenfalls bietet diese Stelle einen weiteren Beitrag zu der auch von Christian OLZ, 1915. 138 fg. (Schmied und Zimmermann) hervorgehobenen recht auffälligen Tatsache, dass das Schmiedehandwerk in manchen Gegenden als ein sehr wenig geachtetes gilt.

Besprechungen.

Rothstein, J. W.: Die Nachtgesichte des Sacharja. Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. (Beiträge zur Wiss. vom Alten Test., Heft 8.) (IV, 219 S.) 8°. M. 6 —; geb. M. 7 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910. Bespr. von Wilhelm Erbt, Neumünster.

Rothstein bemüht sich in seinen Studien die Nachtgesichte Sacharjas als eine einheitliche Schrift zu erweisen, die von einem bestimmten Standpunkte aus der jüdischen Gemeinde in Jerusalem dienen wollte. Die Verhältnisse liegen so, dass sich in dem Stadtgebiete zwei Parteien gegenüberstehen, eine weltliche und eine priesterliche Partei. Beide wollen die Lage des Perserreiches, das nach dem Tode des Kambyses schwere Erschütterungen durchgemacht hat, die Neuordnung, die der Sieger Darius erst vorzunehmen im Begriffe ist, ausnutzen, um einen möglichst grossen Gewinn für Jerusalem einzustreichen. Im Gegensatze zum Osten und Nordosten war man ruhig geblieben; den Lohn für dieses Wohlverhalten galt es zu sichern.

In Jerusalem kommt in dieser Zeit für jede Partei stets ein doppelter Gesichtspunkt in Betracht. Zunächst muss man auf die einheimischen Verhältnisse, auf die Landschaft, in der die Stadt liegt, Rücksicht nehmen. Dann aber ist das Judentum eine Genossenschaft, deren Schwerpunkt damals in Babylonien lag; von ihrem tätigen Wohlwollen hängt die Stadtgemeinde ab. Obwohl im Gegensatze zu den Stadtgemeinschaften mit ihren Stadtgottheiten erwachsen, vermag sie sich doch nicht von dem Gedanken loszureissen, dass sie zu ihrem Dasein einer Stadt als ihres sichtbaren Mittelpunktes bedürfe.

Die weltliche Partei erstrebte die Verselbständigung des Stadtgebietes unter einem vom Grosskönig in Persien möglichst unabhängigen Herrscher, die Erhebung des Statthalters zum naši' oder gar zum melek. Sie musste mit den Bewohnern der Landschaft brechen; denn ein Zusammengehen mit ihnen verbot die Rücksicht auf die Judenschaft draussen, die eine Reinhaltung des Gottesdienstes forderte. Der Wortführer dieser Partei ist, wie Rothstein festgestellt hat, Haggai. Er steht hinter dem ablehnenden Bescheid, den Zerubabel den Bewohnern der Landschaft gibt, als sie die Beteiligung am Tempelbau nachsuchen (Esr. 4_{2-5a}). Rothstein hat nachgewiesen, dass die Namhaftmachung des Priesters Josua sowohl hier im Esrabuche als auch bei Haggai dem chronistischen Bearbeiter angehört.

Wertvoll wäre es gewesen, wenn auch die Geschichte Jerusalems seit 537 klargestellt worden

wäre. Hier sind wir auf die Feststellungen Wincklers über Ezechiel und Daniel in den Altorientalischen Forschungen angewiesen. Bei Rothstein vermisst man die Berücksichtigung dieser Ergebnisse. Ich selbst habe meine Ansicht über die nachexilische Zeit OLZ 09 Sp. 154 ff. kurz entwickelt. Die Zeitrechnung bei Hesekiel führt auf den Herbst 537 als den Beginn der neuen durch das Edikt des Kyros ermöglichten Aera; denn die Niederlage Psammetichs durch Kambyses hat im Sommer 525 stattgefunden, und am 1. XI. 12 seiner Zeitrechnung verkündet sie Hesekiel (32_1). Dieses Datum aber führt auf den Juni 525, wenn der 1. I. 1 der September 537 ist. Im September 523—40_1 ist nach Winckler der 10. I. 15 statt des 10. I. 25 zu lesen — stellt der Prophet einen Entwurf einer Neuordnung der jerusalemischen Verhältnisse auf; das geschah somit in den Tagen, als sich die grosse Umwälzung im Osten in der Abwesenheit des Kambyses vorzubereiten begann. Auf dieselbe Zeit führt uns die symbolische Handlung 4_4 ff. Die Einengung soll 40 Tage dauern und 40 Jahre darstellen. Wir kommen damit von 523 auf 562, auf das Jahr, in dem Jojachin wieder zu Gnaden angenommen wurde. Diese Jahre bedeuten nach 4_{17} eine Zeit, in der die Leute in Jerusalem an Brot und Wasser Not leiden. Dieselbe Anschauung finden wir aber auch bei Haggai $1_{6,10,11}$, 2_{16-19}, Sach. 8_9 ff., ein Beweis, dass die Ansetzung Hesekiels für diese Zeit richtig ist.

Dazu kommt noch, dass Hesekiel der Wortführer der priesterlichen Partei ist, wie Rothstein mehrfach feststellt, und zwar, wie ich hinzufüge, ihr Wortführer in Babylonien, wohin er von Jerusalem vor der Katastrophe unter Šešbaṣar übergesiedelt ist, während Sacharja als ihr Wortführer in Jerusalem wirkt. Diese Partei musste noch mit dem persischen „Statthalter“ Zerubabel rechnen, den wir nach dem „Fürsten“ Šešbaṣar in Jerusalem im Jahre 520 vorfinden. Er ist ein Sprössling der babylonischen Davidsfamilie. Im Gegensatze zu Šešbaṣar, der dem einheimischen Zweige dieser Familie angehört hat, also ein Nachkomme des aus dem Jeremiabuche bekannten Prinzen Ismael gewesen ist, hat er das Statthalteramt erhalten, als Kambyses die Stadt in unmittelbare persische Verwaltung nahm. Er ist der Mann, auf den Hesekiel 21_{32} hinweist, „der den Anspruch habe“. Hesekiel und Sacharja rechnen nach dem Deuteronomium noch mit einer doppelten Spitze, mit einer weltlichen und geistlichen, des Staates.

Rothstein versucht den ziemlich verwahrlosten Text der Nachtgesichte wiederherzustellen. Auf die mythologische Behandlung der sieben Visionen hat er verzichtet, und doch ist die Anordnung nach den sieben Wochentagen so deutlich.

Dem Sonntage entspricht die erste Vision von dem Reiter auf rotem Rosse zwischen den Myrthen, hinter dem rote, hellrote und weisse Rosse halten. Rothstein deutet in seiner erbaulichen Weise selbst die Erscheinung auf die hervorbrechende Sonne. Der Satz: „Da ich nur wenig grollte, halfen die Völker zum Unheil“, beleuchtet das Schicksal, das Jerusalem unter Šešbaṣar getroffen hat. Jahwe grollte nur wenig, aber sie haben seinen Groll missverstanden und ihn ausgenutzt. Sacharja ist aber nicht mit der Behandlung Jerusalems zufrieden, die es im Jahre 525, gegen Ende des Jahres XII. der Zeitrechnung Hesekiels (33_{21}) erfahren hat. Er steht ganz auf der Seite des Darius, der jetzt als entschlossener Anhänger Ahuramazdas für ungestörte Ruhe auf Erden gesorgt hat. Von ihm erwartet er die Niederhaltung der Völkerwelt und die Begünstigung des Judentums: „Jahwe eifert gewaltig um Jerusalem und Zion“. Diese Stellungnahme des Wortführers der priesterlichen Partei wirft ein Licht auf Hesekiel, der Kambyses den König von Babel nennt (21_{24}). Hatte Deuterojesaja von Kyros das Heil erwartet, so hatte seine Politik enttäuscht: er war als Erbe Babylons aufgetreten und hatte die Tempelgefässe an Šešbaṣar, den Vertreter der einheimischen Davidsfamilie, ausgeliefert und ihn zum naši' gemacht. Wie Ismael, sein Vorfahr, zur Zeit Jeremias mit den Ammonitern in Verbindung stand, so ging auch er mit ihnen (Hes. 21_{24} ff.). Nach seinem Fall hatte das Judentum, das es, wie die Behandlung des ägyptischen Jahutempels zeigt, mit Kambyses nicht verdorben, sich also rechtzeitig von Šešbaṣar losgesagt hatte (vergl. Hesekiels Haltung), es wohl durchgesetzt, dass in Zerubabel der Sprössling der babylonischen Davididen zum Statthalter ernannt wurde; aber die Erlaubnis zur Wiederherstellung des beschädigten Tempels war nicht erteilt worden. Dass der Tempel bei der Eroberung der Stadt nur beschädigt worden war, zeigt Haggai. Er spricht von dem „Uebriggebliebenen, der diesen Tempel noch in seiner früheren Pracht gesehen hat“. „Und wie seht ihr ihn jetzt!“ Die Worte können sich nicht auf den vor 66 Jahren zerstörten Tempel beziehen. Dagegen streitet nicht bloss die Zeit, sondern auch das Wort hanniš'ar, das in diesem Falle überflüssig wäre. Es muss also eine Exilierung stattgefunden haben, als Šešbaṣar verunglückte.

Das zweite Visionsbild führt uns auf den Tag des Mondes. Vier Hörner erscheinen und vier Schmiede, die sie niederschlagen. Das Horn ist das Symbol des Mondes (Siecke, Götter-



attribute und sogenannte Symbole). Wir haben hier die Theorie von den vier Weltreichen oder Weltaltern, auf die das fünfte, die Heilszeit, folgt. Sacharja erwartet also von dem Bekenner Ahuramazdas die Begründung des Friedensreiches. Darius selbst hat ja sein Programm allen Ländern kundgemacht (Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden S. 71). Rothstein ist mithin im Irrtum, wenn er sagt, „Jahwe werde alsbald die gottfeindliche Weltmacht niederwerfen", und damit Sacharja zum Gegner des Darius macht. Die priesterliche Partei konnte ja nur im Anschluss an Darius ihre Ziele erreichen. Sacharja gibt also nur mit seinem Visionsbilde eine Auslegung zu dem allgemein verkündeten Programm des neuen Oberherrn. Er deutet es zugunsten der Bestrebungen seiner Partei. Im Gegensatze zu dieser Auffassung erwartet die weltliche Partei nach den Andeutungen ihres Wortführers Haggai weitere Revolutionen ($2_{6, 22}$), die nach des Darius eigenem Zeugnis nicht ausblieben (Weissbach S. 73, Oroetes von Sardes und Aryandes von Aegypten), und rechnet mit ihnen.

Das dritte Visionsbild bringt den Mann mit der Massschnur, der Jerusalem vermisst. Jahwe wird als Kriegsgott die offene Stadt beschirmen: er „selbst will für es eine Feuermauer ringsum sein und in Herrlichkeit in seiner Mitte sein". Das führt auf den Tag des Kriegsgottes. Den Mauerbau widerriet also Sacharja; es muss also Leute gegeben haben, die ihn befürworteten. Diese Sachlage ist wichtig für die Beurteilung der chronistischen Darstellung des Esrabuches.

Die vierte Vision führt uns die Freisprechung Josuas von der Anklage vor, die der Satan vor Jahwe gegen ihn erhebt. Es ist der Tag des Gerichts, der dem Gotte des Rechts gehört, der Merkurstag. Josua als der Sohn des von Hesekiel gebrandmarkten Jaazanja (8_{11}, 11_{1}) bedurfte einer prophetischen Losung, die ihn für würdig erklärte, den Tempel zu verwalten.

Das fünfte Visionsbild stellt im Sinne der priesterlichen Partei gegen die Bestrebungen der weltlichen Strömung das geistliche und weltliche Haupt als gleichberechtigt nebeneinander, es bestimmt die Vorsteher der Gemeinde als irdische Vertreter des Herrn der ganzen Erde (Jupitertag). Sacharja knüpft an Hesekiel an, wie Rothstein betont, in Wahrheit: er arbeitet mit ihm Hand in Hand. Als „Esra" der chronistischen Darstellung hat nachher Josua den Sieg über die weltliche Partei davongetragen. Dass diese eine gefährliche Richtung einzuschlagen drohte, beweist die Warnung an Zerubabel, die hier von dem Sammler der Sacharjaprophetie eingeflochten worden ist: „Nicht durch Macht noch durch Gewalt, sondern durch meinen Geist!" Diese dem Perserreiche feindliche Stellung konnte „Esra" vor Darius zu seinen Gunsten anführen. Er konnte die Wohlgesinntheit der priesterlichen Partei beweisen und erreichte so bei seinem Aufenthalte im Osten seine Bestallung als Statthalter der Provinz Juda, seine Anerkennung als Oberhaupt der Kultgenossenschaft des Judentums, die Rückgabe der 525 eingezogenen Tempelgeräte und die Genehmigung, Rückwanderer aus Babylonien nach Jerusalem mitzuführen. Neben „Esra" konnte es keinen Statthalter mehr geben; seine Versetzung in die Nehemiazeit gehört also dem chronistischen Bearbeiter an.

Die sechste Vision verkündet die Heiligung des Volkes. Frau Bosheit wird im Epha aus dem Lande geschafft. Es ist der Tag der Venus.

Mit dem Sabbat schliesst die Apokalypse der Nachtgesichte: die vier Weltwagen tragen Jahwes Geist in alle Lande.

Herr Prof. Peiser hatte die Güte, mich auf seine Studie „Zu Zakharia" OLZ 01, Sp. 305 ff. aufmerksam zu machen. Ich nehme an, dass sie, wie sie mir entgangen war, auch von Rothstein übersehen worden ist. Sie wäre geeignet gewesen, seine ganze Erörterung des Sacharja-Problems auf eine breitere Grundlage zu stellen. Wie für Daniel und für die Geschichtsromane (Ester, Tobit, Judit), wird man auch für unsere Apokalypse eine Urgestalt anzunehmen haben, die auf die assyrische Zeit zurückgeht und für die persische, bezw. seleukidische Zeit, in der ihre letzte, die gegenwärtige Fassung spielt, zurechtgemacht worden ist.

Peiser weist in seiner Arbeit nach, dass von dem Sammler der Sacharjaprophetie verarbeitet worden ist: 1. eine Auskunft des Jahwetempels auf eine Anfrage, ob „die 70 Jahre herum wären, welche bis zum Wiederaufbau des Tempels verstreichen mussten", also eine Frage, wie sie auch das Danielbuch Kap. 9 beschäftigt, 2. die Beschreibung einer assyrischen Stele, die als Hochzeitszeichen in Jerusalem aufgestellt war, und die Rechtfertigung ihrer Zerstörung, d. h. des Abfalls von Assyrien trotz des dem Grossherrn vor Jahwe geleisteten Treueids.

Jene Auskunft rührt aus dem 4. Jahre des Darius her, also aus einer Zeit, als der Tempel fast vollendet war (3. Adar VI. des Darius seine völlige Herstellung Esr. 6_{15}) und das selbständige Vorgehen der Jerusalemer die Billigung der Perser gefunden hatte (Esr. 5 u. 6), aus einer Zeit, in der, wie das Danielbuch (8_{14}) uns zeigt, der Gottesdienst wieder aufgenommen war, nur dass man die 525 eingezogenen Jahwegeräte noch nicht zurückerhalten hatte. In dieser Zeit der Unentschiedenheit der Zukunft Jerusalems trotz verheissungsvoller Anfänge hat die Anfrage guten Sinn; sie ist der natür-

liche Ausdruck der Spannung, in der sich damals alle Beteiligten befanden. ביתאלשראצר weist Peiser als den babylonischen Namen des jüdischen Fragestellers nach. Dann sind nach meiner Ansicht die drei folgenden Worte ורגם מלך ואנשיו die Reste einer Glosse zu diesem Namen, durch die ein Leser den fremden Ausdruck hebräisch wiederzugeben versuchte. מלך entspricht deutlich שר. ואנשיו ist aus einem אשם zu ביתאל zurechtgedeutet auf dem Wege אישים — אנשים — ואנשיו, wobei derjenige, der diese Form mit dem Suffix bildete, noch wusste, dass nur ein Fragesteller genannt war: וישלח. Zu אשם ביתאל vergleiche die Elephantine-Urkunden. ורגם, zu dem LXX und Syr Varianten bieten, wie Peiser dartut, muss eine אצר entsprechende Deutung wiedergeben; sollte der Glossator אצר als „aufhäufen" verstanden und durch רגם „Steine aufhäufen" erklärt haben, indem er an den Stein von Bethel dachte und ihn mit dem in unsern Kapiteln erwähnten zusammenbrachte?

Peiser stellt fest, dass von den 10 Visionen die Vision von den vier Hörnern und vier Schmieden und die von dem Mann mit der Massschnur nicht alt sind und dass die Vision von den vier Wagen zwischen den zwei Bergen eine Verdopplung der Vision von den vier Rossen mit Reitern darstellt. Wie ich oben gezeigt zu haben hoffe, hat der Bearbeiter aus der Jesua-Zeit die Visionen zu 7 grossen Bildern zusammengezogen, die die grosse Gotteswoche vor der Endzeit behandeln. Aehnlich wie man hier eine alte Vorlage für die Jesua-Zeit zurechgemacht hat, so ist auch damals eine Bearbeitung des Danielbuches erschienen. Den Nachweis wird eine Arbeit über das Danielbuch in dieser Zeitschrift erbringen. Das Sacharjabuch ist noch einmal für die Zeit des Hohenpriesters Jojakim umgestaltet worden, zuletzt hat die Seleukidenzeit es als Trostschrift zu lesen bekommen. Wir können also folgende Entwicklungsstufen des Buches unterscheiden:

1. Urschrift aus assyrischer Zeit, vielleicht aus Hiskias Tagen, dann für Josias Zeit zum ersten Male bearbeitet, zur Rechtfertigung der Zertrümmerung des סמל הקנין, des assyrischen Hoheitszeichens („Steinbild der Herrschaft", entstellt zu dem prophetischen Schlagwort סמל הקנאה „Eiferbild"). Losung: קנא Sach. 1_{14}, 8_{2}. קנה der Besitzer, Herr Jes. 1_{3}.

2. Jesua-Schrift, Bearbeitung in der Zeit der höchsten Spannung zwischen Jesua und Zerubabel. Zweck: den Gegensatz zwischen Statthalter und Oberpriester und ihren Parteien auszugleichen, einen Gegensatz, den Zerubabels Tod um 516 löste. Zeit: 518/16. Losung: רחם Sach. $1_{12, 16}$ wie in den aus Jesuas Zeit herrührenden Sprüchen im Deuterojesaja, „70 Jahre", „vier Weltreiche" wie im Daniel, Vision von dem Mann mit dem Masse wie bei Hesekiel, Propaganda für eine Rückwanderung Sach. 2_{11} wie im Deuterojesaja, Sach. 2_{12}: Jes. 54_{14} ff., 8_{4}: Jes. 49_{14} ff., $8_{7, 8}$: Jes. 49_{12}.

3. Jojakim-Bearbeitung. Losung: נחם $1_{13, 17}$ wie in den aus Jojakims Zeit herrührenden Sprüchen im Deuterojesaja, 2_{15}: Jes. 45_{23} ff, auch 8_{20} ff. im Geiste der Bestrebungen Jojakims gehalten.

4. Einfügung des Sacharjabuches in sein Geschichtswerk durch den chronistischen Bearbeiter der Urkunden in 1. u. 2. Chronik, Haggai, Esra, Nehemia um 330/20.

5. Die Herauslösung des Sacharja zusammen mit Haggai aus dem Chronikwerke und ihre Bearbeitung in der Seleukidenzeit, und zwar mehrfache Bearbeitungen im Sinne der davidischen Tobiaden, der einheimischen Linie der Davididen, und der Gesetzeseiferer. Jene Herauslösung geschah vor Sirach und trennte auch Esra-Nehemia von 1. und 2. Chronik.

Eberharter, Andreas: Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer, m. Rücksicht auf die ethnolog. Forschg. dargestellt. (Alttestamentliche Abhandlgn. V. Bd., 1. u. 2. Heft.) (X, 205 S.) gr. 8°. M. 5,60. Münster i. W., Aschendorff 1914. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Das Buch ist im Gegensatz zu Th. Engert's gleichbetitelter Arbeit geschrieben und trägt einen, wenn man so sagen darf, apologetischen Charakter, jedesfalls einen antievolutionistischen. Diesen Gesichtspunkt — evolutionistisch oder nicht — an unsre Materie überhaupt heranzutragen, war mindestens in dem Umfang, wie es hier geschieht, unnötig; herzlich überflüssig ist auch die ganze Einleitung, zum Mindesten wieder in diesem Umfang von 11 Seiten. Der Verfasser will nämlich erklären: für mich sind 1. Hebräer = Söhne Israels und 2. sehe ich diese alle als einstige Nachkommen Abrahams an. Nun wird die Materie in 6 Kapiteln behandelt: die Ehe- und Familienformen. Die Eheschliessungsformen. Die materiellen Erfordernisse zur Eheschliessung. Die formellen dazu. Eheschliessung und Ehelösung. Die rechtlichen Beziehungen der Familienangehörigen. Dem Resultat S. 73, dass man einstiges Matriarchat bei den Hebräern nicht beweisen könne — übrigens weiter nichts Neues —, muss man beipflichten; zu einer gerechten Würdigung aller pro und contra gehört aber m. E., dass man die Momente, die tatsächlich auf ein einstiges Mutterrecht hindeuten, doch als solche anerkennt und nicht einfach ausser Betracht lässt. Dazu rechne ich die Möglichkeit der Ehe zwischen Halbgeschwistern. — Selbstverständlich kann man auch nichts betreffs einer zeit-

lichen Folge von Matriarchat und Patriarchat beweisen; vielleicht ist jenes — sollte es existiert haben — das ältere System, vielleicht galten beide von Anbeginn gleichzeitig; vielleicht herrschten auch lokale Verschiedenheiten. Bei der Geringfügigkeit, bisweilen auch Mehrdeutigkeit unseres Quellenmaterials ist das wohl jedem Einsichtigen klar[1]. Auch das ist richtig, dass das AT noch keine Zwangsmonogamie kennt, S. 77; aber die Entwicklung zur Monogamie und selbst zum Gedanken von der Unlösbarkeit der Ehe ist doch unbestreitbar, vgl. dazu „die Geisteswissenschaften“ Jahrg. I (1913/14) Heft 37/38 S. 1042 f. Was der Verfasser über Brautwahl (S. 151) zu Iud. 14, 2 ff. sagt, sind haltlose Betrachtungen. Er hätte berücksichtigen sollen, dass das Kapitel systematisch überarbeitet ist. Ich vermisse eine durchgehende Unterscheidung zwischen Recht und Sitte, die grade bei dem vorliegenden Thema von grosser Bedeutung ist. Wirklich wichtige Beiträge zu unsern Fragen, wie Ludwig Blaus, die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, 1911. 1912 bleiben unbenutzt. Ich bedauere sagen zu müssen, dass ich das Buch bei aller seiner Breite und Umständlichkeit nicht einmal als eine erschöpfende Materialsammlung bezeichnen kann.

[1] Ausserdem handelt es sich meist um Traditionsgut, welches vorgeschichtliche Reste damals längst vergangener Epochen wiederspiegelt, deren Deutung nicht vom Standpunkt der Ansichten erfolgen darf, welche zur Zeit der Traditionisten herrschend waren.

Mager, Dr. Hermann: Die Peschittho zum Buche Josua. (Freiburger Theolog. Studien, 19. Heft.) (XI, 111 S) 8°. M. 3.20. Freiburg i. Br., Herder, 1916. Bespr. v. Wilh. Caspari, Breslau.

Der Verfasser tritt wohlgerüstet an seine Aufgabe heran. Er stellt zuerst Literatur über das Verhältnis der syrischen Uebersetzung zum hebräischen Text zusammen (hierzu noch Ch. Heller, Unters. über d. Pešitta zur ges. hebr. Bibel I. 1911), beschreibt dann die Ausgaben der Peš und einige Handschriften in London und Berlin, die er verglichen hat. Dass unter den Ausgaben die von Mosul über die von Urmia hinausgekommen ist, war ihre Pflicht und Schuldigkeit. S. 22—45 enthalten die syrischen Varianten unter sich; dann wird an charakteristischen Beispielen dargestellt das Verhältnis der Peš zum Hebr., sowie speziell des Syr. Ambros., den Ceriani fotografieren liess, zum Hebr., hierzu die vollständige Konfrontation S. 68—98 Das Verhältnis zum Targum bestimmt § 10 (S. 62f.) dahin, dass sich Targ. enger an Peš anschliesst als an Hebr. Mager schliesst daraus, dass Targ. eine Vermittler-Rolle zwischen Hebr. und Peš. gespielt hat. Dieses Urteil hat jedenfalls die allgemeine Wahrscheinlichkeit mehr für sich als die anderen, dass ein Targ. zu einem AT Buche die fehlende Peš. ersetzen müsse; dass ein anderer Targ. nach Peš gearbeitet sei. Mager untersucht auch das Verhältnis zur griechischen Uebersetzung. Wie er nun selbst beklagt, dass er infolge des Krieges die syrischen Zeugen nur unvollständig beibringen konnte, so hätte er das Verhältnis zu LXX und ihren Töchtern, von denen nur Vulg. berücksichtigt wird, nach Holmes-Parson prüfen sollen, obwohl ich mir natürlich sage, dass er seine Gründe hatte, als er darauf verzichtete. Diese Einrede berührt jedoch nicht, was Mager vorher erarbeitet hat. Jeder Textkritiker des Josuabuches hat hier eine verlässige Unterlage bekommen. Da Mager hervorhebt, wie wenig man die Ergebnisse zum Texte eines biblischen Buches verallgemeinern darf, möchte ich einfügen, dass sich mir das Verhältnis des Syr. Ambr. zur Peš. Samuelis ungünstiger darstellt. Die Handschrift hat eine Menge Zwischenbemerkungen mit LXX und mit Hebr. Mas. gemeinsam, deren sich der gewöhnliche Polyglottentext noch erwehrt. — Die Defizite würde ich häufig anders bewerten als Mager getan; er hat aber den herrschenden Brauch für sich.

Gennep, A. van, et G. Jéquier: Le Tissage aux cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne. (Mém. d'archéologie et d'ethnogr. comparées.) (130 S. 135 Textabb. 11 Taf. 1 Taf. mit 5 Gewebeproben.) Neuchatel 1916. (125 Frcs. (25 Vorzugsexemplare mit Autogr. der Verfasser.) Bespr. v. W. Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Dass im alten Aegypten die Brettchenweberei geübt worden ist, hat, so viel ich weiss, zuerst Margarete Lehmann-Filhés (Ueber Brettchenweberei. Berlin 1901 S. 34) aus einem zur Grafschen Sammlung gehörigen, schlauchartigen Fragmente geschlossen, dessen Herstellung Braulik, der es vor ihr untersucht hatte, (Altägypt. Gewebe Stuttgart 1900 S. 27 unter Nr. 178), sich nur auf eine recht complizierte Weise hatte erklären können. Fräulein Filhés hat in Uebereinstimmung mit der Gepflogenheit in Island und in China, wo die Brettchenweberei in hoher Blüte gestanden hat, angenommen, dass die quadratischen, in den vier Ecken durchlochten Brettchen, statt wie gewöhnlich auf eine Kante, auf eine Spitze gestellt worden sind, so dass mit doppeltem Fach gewebt wurde. So kam man auf die einfachste Weise zu nahtlosen Schlauchgeweben. Zwar hat diese Einfachheit viel Bestechendes, dagegen lässt sich aber einwenden, dass der Weg zur technischen Vereinfachung ein recht mühseliger ist und viele Völker ihn nur eine kurze Strecke gehen, deshalb spricht Kompliziertheit der Technik wiederum nicht

selten für ihr hohes Alter. Ferner ist aus dem ganzen ägyptischen Altertum weder ein bildliches noch ein schriftliches Zeugnis für die Kenntnis der Brettchenweberei erhalten, und von Originalbrettchen, die sich durch Grösse, Form und Durchbohrung zweifellos als Werkzeuge dieser Technik erweisen, ist uns vor der koptischen Zeit auch nichts bekannt. Ueberhaupt sind sichere Belege für die Anwendung der Brettchenweberei aus vorchristlicher Zeit nicht vorhanden.

Immerhin, das oben erwähnte schlauchartige Gewebe aus der 22. Dyn. kann technisch sehr wohl in Brettchenweberei hergestellt worden sein. Und hat man erst einmal diese Möglichkeit ins Auge gefasst, so blickt man auch nach weiteren Belegen für die Anwenduug der Technik aus.

Hier setzen die Untersuchungen der Herren van Gennep und Jéquier ein. Gegenstand ihrer Forschung sind die bunt gemusterten Gürtel und Borten, die ein hervorstechender Bestandteil der altäg. Königstracht sind, und deren Muster in auffälliger Weise den nachweislich mit Brettchen gewebten Produkten anderer Länder gleichen. Sie beanspruchen nicht unzweifelhaft bewiesen zu haben, dass die Gewebe, die sie studiert haben, unbedingt in Brettchenweberei hergestellt worden sind, sondern sie behaupten nur und haben es praktisch ausprobiert, dass gerade alle diese Muster der Brettchentechnik so vollkommen anstehn, dass man annehmen kann, sie seien ihr überhaupt entwachsen. Die fünf Gewebeproben, die dem Buch beigegeben sind, zeigen ausserdem, dass die Produkte der Brettchenweberei so schwer und fest sind, wie wie man es für die laug herabfallenden Schärpenbänder annehmen muss, wenn sie ihren dekorativen Zweck erfüllen sollten.

Der Inhalt des Werkes zerfällt in 2 Hauptteile. Im ersten, der vornehmlich wohl Jéquier verdankt wird, sind alle Ornamente auf den Gürteln und Prunkschurzen, den Dolchscheiden und stoffbekleideten Architekturteilen[1], deren buntgemalte Nachbildungen uns erhalten sind, sowie auf einzelnen Fundstücken der ältesten Zeit aus Holz und Elfenbein systematisch zusammengestellt, soweit sie auf Webetechnik zurückzuführen sind. Der zweite Teil, in dem wohl van Gennep hauptsächlich zu Wort kommt, behandelt die technische Seite des Problems. Da wird die Herstellung jedes der vorher aufgeführten Muster angegeben, wie es van Gennep selbst gelungen ist.

Damit ist der grundlegende Teil des Werkes skizziert. Es folgen noch einige Einzeluntersuchungen, zuerst zwei technische, die die Schärpe des Liverpooler Museums und einige Bänder aus der Grafschen Sammlung zum Gegenstande haben, auch hier wird im Gegensatz zu den älteren Erklärungen von Ling Roth und Braulik die Wahrscheinlichkeit ihrer Herstellung durch Brettchenweberei hervorgehoben.

In diesem Zusammenhange wird darauf hingewiesen, dass die Denkmäler der ältesten Zeit und des alten Reichs stets die libyschen Fürsten im Schmuck einer reich ornamentierten Brust-

[1] Den Prunkscheintoren haben die Verfasser ein besonderes, etwas aus dem Zusammenhang fallendes Kapitel gewidmet, das bei vielen treffenden Bemerkungen doch auch allerlei Bestreitbares enthält. So glaube ich nicht an das „Fenster“ über dem Türbalken. Es ist vielmehr der sich ganz natürlich ergebende freie Wandraum zwischen Dach und Türhöhe, der schon früh die von den Stelen seit der 3. Dyn. bekannte Darstellung des vor dem Speisentisch sitzenden Toten aufgenommen hat; ob letztere später als Vorgang im Grabraum, der von aussen eben durch das Fenster gesehen wird, aufgefasst worden ist, will ich unerörtert lassen, denn bei den Spekulationen dieser Art verliert sich die Phantasie leicht ins Ungemessene. — Ebenso rate ich zur Vorsicht gegenüber der Hypothese, dass der auf den „Standarten“ in das freie Feld geschriebene Königsname und der darüber stehende Königsfalke in die Vorstellung umzusetzen seien, dass so der hinter der Palastfassade wohnende Herrscher persönlich wiedergegeben sei. — Die ältesten Scheintüren enthalten nie Anrufungen von Gottheiten, sondern nur die Namen und Titel der Toten. — Die Borchardtsche Bezeichnung Prunkscheintor ist von ihrem Schöpfer nur in Analogie zu dem schon allgemein verwendeten Begriff der „Scheintür“ geprägt worden, aber B. bemerkt ausdrücklich, dass beides nichts mit einander zu tun hat, dass das Prunkscheintor vielmehr ein Teil einer ganzen Palastfassade sei. Somit liegt der von den Verf. geprägten neuen Bezeichnung stèle-façade nicht ein neuer Gedanke zu Grunde, und im Deutschen werden wir neben so vielen die Sache nicht ganz treffenden Bezeichnungen wohl auch die Prunkscheintür beibehalten. — Borchardt hat nachgewiesen, dass die Prunkscheintore nur in den Gräbern von Angehörigen der Königsfamilie oder von Beamten höchsten Ranges, die Zutritt zum Palast hatten, vorkommen. Die totenkultliche Idee, die der Anbringung beider Scheintürformen zugrunde lag, ist nach allgemeiner Ansicht die gleiche, dass nämlich die Seele durch sie in die Welt der Lebenden, besonders zu den für sie hingestellten Speisen zu gelangen vermochte.

Hiergegen wenden sich die Verf. mit der Behauptung, dass Herkunft und Bestimmung beider Scheintüren verschieden seien. Für die Herkunft sagen sie damit nichts Neues, denn es ist, wie gesagt, allgemein bekannt, dass die einfache Scheintür eben ein Hauseingang ist, die Prunkscheintür dagegen dem Ziegelpalastbau entstammt, bei dem im Niltal so gut wie in Mesopotamien die Fassadengliederung durch Nischen und Risalite die Regel ist. Wenn sie nun aber soweit gehen, dass sie eben nur solche das Tor selbst flankierende Ornamente als Ursprung der Stèle-façade annehmen, so widerspricht dem einmal die Forderung des Durchgangs für den Toten, dann auch der Augenschein: auf der „Standarte“ des Königs sind deutlich zwei solcher Nischen mit den Risaliten drum herum zu den beiden Türen des Palastes erweitert, und in Privatgräbern sieht man oft genug die Holztür vor der Oeffnung deutlich bezeichnet. So ist die Verschiedenheit der Bestimmung, die die Verf. für die spätere Zeit auch nicht mehr behaupten, wohl von Anfang an kaum anzunehmen.



binde gleich der in Liverpool, die viel jünger ist, zeigen; wie auch von anderen Teilen des altäg. Königsornats libyscher Ursprung vermutet wird, so könnte diese Zierschärpe und damit auch ihre Herstellungsart von den Libyern nach Aegypten gekommen sein, damit wäre dann Libyen als ein (nicht, wie die Verf. annehmen, das) Entstehungsland der Brettchenweberei gefunden, Aegypten wäre hier also das empfangende Land.

Anders stellen sich die Verf. zu der Tatsache, dass auf den Wandbildern seit der 18. Dyn. häufig Syrer und Aegäer mit bunten Borten geschmückt erscheinen, die sie auch für in Brettchenweberei ausgeführt erachten; ihre Muster sind nicht, wie man bisher angenommen hat, typisch syrisch und typisch ägäisch, sondern gehen durcheinander und ähneln insgemein den ägyptischen. Sie mögen also wohl ägyptischer Export nach jenen Ländern und die blosse Aehnlichkeit der Muster mag auf die Ungeschicklichkeit oder mangelnde Sorgfalt der Maler beim Kopieren der Originale zurückzuführen sein. Heutzutage ist es umgekehrt; was es in Aegypten an Brettchenwebereien gibt, ist syrischen Ursprungs, aber noch zur Zeit der napoleonischen Expedition blühte die Technik im Niltal selbst.

In einem Schlusswort werden die historischen und kulturgeschichtlichen Ergebnisse der Arbeit zusammengefasst: Den altägyptischen Namen für die Produkte der Brettchenweberei kennen wir nicht, — die Bemerkungen über die Stoffbezeichnung jdmj, die den Verf. noch am ehesten in Frage zu kommen scheint, sind teilweise übrigens recht problematisch — und ebensowenig hat die Hieroglyphenschrift uns ein Zeichen aufbewahrt, das irgend in Beziehung zur Brettchenweberei gebracht werden könnte, denn die beiden von den Verf. selbst unter allem Vorbehalt angeführten gehören gewiss nicht hierher, vielmehr bezeichnet das eine ein Stück Rückgrat mit herausquellendem Mark, während die älteste Form des anderen, wenn auch eine positive Erklärung noch aussteht, die Beziehung zur Brettchenweberei verbietet.

Schliesslich geben die Verf. noch eine kurze Uebersicht über die Geschichte der Brettchenweberei. Wenn sie in Aegypten wirklich in Gebrauch gewesen ist, wie sie, wenn nicht bewiesen, so doch glaublich gemacht haben, so ist sie nach dem Zeugnis der Denkmäler vom Beginn der prädynastischen Zeit bis zum Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends und dann wieder seit der 2. Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrtausends bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts in Gebrauch gewesen; ihre Blütezeit lag in der Periode des AR., wie die Erweiterung und Ausgestaltung der Ornamente erweist. Von Aegypten ist die Kunst nach Mesopotamien, Griechenland und Karthago, nach Island und China und Japan gewandert, entweder mit Einwanderern, die die ihnen bekannte Technik in ihr zweites Vaterland verpflanzten, oder durch bewusstes Erlernen seitens eines Besuchers aus dem mit der Kunst noch nicht vertrauten Lande.

Zu dieser Hypothese kann man verschieden Stellung nehmen; mir erscheint die Erfindung der Brettchenweberei an verschiedenen Stellen ebensogut denkbar, zumal ja auch in Mexiko möglicherweise mit Brettchen gewebte Streifen aus alter Zeit gefunden sind. Für die müsste, wie die Verf. selbst zugeben, die autochthone Erfindung der Technik unter allen[1] Umständen angenommen werden. Und wenn schon einem Lande der Ruhm der Erfindung zugesprochen werden soll, so haben nach der Verf. eigener Darstellung die westlichen Nachbarn der Aegypter, die Libyer, doch unbedingt das Anrecht darauf.

Dies ist in Kürze der Inhalt des mit ungewöhnlicher Kostbarkeit ausgestatteten Werkes, für das wir den Verfassern zu grossem Dank verpflichtet sind.

Diez, Ernst: Die Kunst der Islamischen Völker. (Handbuch der Kunstwiss. Hrsg. v. F. Burger). (VI, 128 S. m. Abb. u. 5 Taf.) 4°. Je M. 2—. Berlin-Neubabelsberg, Akad. Verlagsges. Athenaion, 1915/17. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

In der Kunstgeschichte des islamischen Orients ist eigentlich erst in den letzten Jahren neben die deskriptive Behandlung der erhaltenen Denkmäler die genetisch-analytische getreten. Die Namen Strzygowski und Herzfeld bedeuten einen entscheidenden Einschnitt. Vorbereitet und ermöglicht war diese Entwicklung durch das Bekanntwerden einer Fülle neuen Materials, an dem natürlich zahlreiche Kräfte mitgewirkt haben. Es entspricht der neu geschaffenen Situation, dass nun zum erstenmal im Rahmen einer gross angelegten Kunstgeschichte dem Bereich des Islam ein selbständiger Band gewidmet wird. Es ist klar, dass die neue Bearbeitung der Kunst des Islam ganz anderes Gepräge tragen muss als ihre Vorgänger. Zugleich ist aber auch gegeben, dass sie keinen Abschluss darstellen kann. Denn wir stehen ja mitten in der scharfen Auseinandersetzung über die Grundlagen der islamischen Kunst.

Im Ganzen scheint der Verfasser in der Frage nach den Wurzeln der islamischen Baukunst eine zwischen den Gegensätzen vermit-

[1] [Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt in früher Zeit werden aber vom Ethnologen doch vorausgesetzt; vgl. hierfür Borks Aufsätze z. B. oben Sp. 142, 1916 Sp. 332. D. R.]



telnde Stellung einnehmen zu wollen. Ganz klar ist mir freilich nicht geworden, wie sich Diez die Anfänge der Entwicklung denkt. Gegenüber der wohl nahezu allgemeinen Auffassung, „dass die Moschee überhaupt aus Medîna stammt" (Herzfeld in OLZ 1911, Sp. 421), erhebt er entschiedene Einwendungen: „So möglich es ist, dass die Moschee von Medina in ihrer ersten monumentalen Ausgestaltung durch Walîd (712) als Prototyp der monumentalen, allerdings schon in Syrien vorgebildeten Hofmoschee Einfluss gewann, so wenig hatte der völlig mittels Palmstämmen eingedeckte Haushof Muhammeds mit den ältesten Moscheeanlagen zu tun" (S. 7, vgl. S. 11). Aber wenn man Medina an den Anfang der Entwicklung des Moscheebaus stellt, so kann man das doch nur insofern tun, als man in dem offenen, nur mehr oder weniger durch ein Schutzdach eingedeckten Hof als Versammlungsraum der arabischen Gesellschaft das Urbild der späteren Moschee — Hof mit gedeckter Halle an der Ḳibla-Seite — sieht. Dabei ist freilich, wie C. H. Becker in „Der Islam", III, 391 es präzisiert, nicht so sehr an kunstgeschichtliche Beziehungen zu denken, als vielmehr an „die Hinaustragung der Idee des für weltliche und kultische Zwecke abgegrenzten Versammlungsraumes des Stammes und der Gesamtgemeinde". In dieser Präzisierung wird die alte Theorie doch wohl zu Recht bestehen, und von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Trennung des „völlig mittels Palmstämmen eingedeckten Haushofs Muhammeds", der „offenen Halle ..., gebildet durch ein auf Stützen ruhendes Dach" (S. 8.), wie Diez die heutigen Moscheen in Baḥrain gefunden hat (S. 45), und wie wir uns offenbar ungefähr die älteste ʿAmr-Moschee denken müssen, von der Hof- und Hallen-Moschee, deren Typus wir schon in der Beschreibung der frühsten Moschee in Kûfa deutlich vor uns haben (S. 9 f.) und für die Diez mit — sehr berechtigtem — Vorbehalt auf den Glaserschen Grundriss einer südarabischen Tempelruine als denkbares Vorbild hinweist, kaum haltbar. Wenn man also von einem Einfluss von Medina spricht, so wird man nicht an die künstlerische Ausgestaltung der Idee denken. Sie vollzog sich in den verschiedenen islamischen Kulturgebieten zweifellos jeweils im Anschluss an die dort heimischen Traditionen verschieden. Dass der Bau al-Walîds in Medina grosse Wirkung gehabt habe, ist nicht anzunehmen. Er ist auch, wie Diez mit Recht bemerkt, nichts völlig Neues. Er wird in seiner künstlerischen Form, wenn wir über diese auch nichts Genaueres wissen, wirklich „in Syrien vorgebildet" gewesen sein. Aber das spezifisch Syrische ist wohl sicher nicht der Grundgedanke der Hofmoschee. Das kann schon der von Diez mitgeteilte Bericht über die erste Moschee von Kûfa zeigen. Vollends die Art, wie sich Diez diesen Typus entstanden denkt, scheint mir unmöglich: „Wurde die Kirche zwischen Christen und Muslims geteilt, so war nichts selbstverständlicher als eine Abgrenzung des Moscheetraktes durch einen vorgelagerten ummauerten Hof, dessen Ost- und Westmauer quer durch das ehemalige Langhaus gezogen wurde. . . . So bildete sich der Typus der Hof- und Säulenmoschee in Syrien in ganz natürlicher Weise . . . ." (S. 10). Einmal scheint es mir nicht angezeigt, für die Entstehung eines neuen Bautypus auf solche geschichtlichen Zufälligkeiten zurückzugreifen. Dann aber ist speziell gegenüber den Legenden von der gemeinsamen Benützung eines und desselben ehemaligen Kirchenbaus durch Christen und Muslime grosse Vorsicht geboten. Was Damaskus betrifft, so ist diese Legende durch Caetanis Untersuchung als ganz spät in ihrer Hinfälligkeit erwiesen — erfreulich ist, dass Diez (S. 20) sie nicht mehr wiederholt —.

Leider übersehen wir überhaupt die Entwicklung des Moscheebaus in Syrien noch recht wenig klar. Denn gerade bei den bedeutendsten Denkmälern, die Diez unter der Ueberschrift „Die Bauten der Omajjaden" bespricht: wenn wir vom Felsendom, der keine Moschee ist, absehen, der ʾAḳṣâ-Moschee und der Omajjadenmoschee, ist Umfang und Charakter der Verwendung älterer Gebäude-Anlagen völlig unsicher. Das Verhältnis der Damaszener Omajjadenmoschee nicht bloss zur Johanniskirche, sondern vielleicht ebensosehr zu (dem alten Forum?) Ǧairûn (s. Enzyklopädie des Islâm, I, 943) ist ein noch ungelöstes Rätsel. Und die ʾAḳṣâ-Moschee in Jerusalem, deren Gestalt irgendwie — wenn auch vielleicht nicht, wie ich in Zeitschr. des Deutschen Pal.-Vereins, XXXII, 185 ff. gemeint (vgl. auch Hasak ebd. XXXVI, 300 f.) — mit justinianischen Bauten zusammenhängt und deren Baugeschichte noch sehr dunkel ist, steht wohl in der islamischen Baukunst ziemlich einzigartig da; aus diesem Grund ist es auch recht fraglich, ob man den Transept der ʾAḳṣâ-Moschee mit dem anderer grosser Moscheen in eine Linie stellen darf (S. 18 f.).

Besser würden wir die typische Entwicklung vielleicht aus einigen nur noch in Ruinen erhaltenen Moscheebauten aus frühester Zeit zu erkennen vermögen, die leider noch zu wenig untersucht sind, den grossen Moscheen von Boṣrâ und Derʿâ, der Sulaimâns-Moschee von Ramla und der von Baʿalbek (s. van Berchem et Fatio, Voyage en Syrie, I, 336 ff.).

Auf welchem Wege es auch im Einzelnen sei, jedenfalls wurde „das Bethaus mit offenem

Hof und ringsum gelegten Stützenhallen, von welchen die nach Mekka gerichtete zum mehrschiffigen Sanktuarium . . . vertieft ist, ... zur typischen Freitagsmoschee . . . . zur Zeit der 'Abbâsiden" (S. 39). Die Ausgestaltung im Einzelnen konnte recht mannigfaltig sein, jenachdem „Holzpfeiler, Säulen und Pfeiler" als Stützen in Längs- oder Querrichtung verbunden waren — typenscheidende Merkmale, die sich gewiss noch vermehren lassen. Wir kommen mit den zwei Grundtypen, die Strzygowski, Amida, S. 323 proklamiert hat, nicht mehr aus. Die Wirklichkeit ist bunter. Ob die Erklärung der 'irâkischen Pfeilermoscheen „mit den konsequent duchgebildeten Breithallen . . . ., die von keinem Transept durchquert sind," aus arabischer Tradition, die Diez im Hinblick auf die Moscheen in Bahrain vorschlägt (S 45), haltbar und bebefriedigend ist, scheint, auch wenn der Gedanke gewiss Beachtung verdient (vgl. auch H. Glück in Der Islam, VI, 340) noch fraglich; jedenfalls bedarf die Vermutung erst noch näherer Begründung.

Wird der Ueberblick über „Die Freitagsmoscheen in den Ländern des Islam zur Zeit der 'Abbâsiden", in dessen Rahmen z. B. die das Abendland so nahe berührende maghribinische Kunst nur eine recht knappe Behandlung erlaubt, manchem gar zu kurz sein, so wird Diez — durch seine eigenen Forschungsreisen dazu angeregt, aber gewiss nicht ohne Begründung in der Sache — wieder ausführlicher, wo er den „Persischen Grab- und Sakralbau vom 10. bis zum 18. Jahrhundert" bespricht. Hervorgehoben sei, dass Diez hier in der Ausgestaltung der Medrese einen durch die Türken vermittelten indischen Einfluss konstatieren zu können glaubt. Er findet das Urbild der Idee dieses in echt persischen Formen entwickelten (S. 96), durch „vierfache Setzung" des Îwân „im Achsenkreuz eines quadratischen oder oblongen Hofes" gebildeten (S. 98) weiteren Haupttypus der Moschee im buddhistischen Kloster, das von den Nestorianern „persisch umgeformt" so im Islam weiterlebt.

An die persischen Bauten schliesst sich ein Kapitel über die „Sakralbauten der Seldschuqen" in Kleinasien, deren Haupteigentümlichkeit die Torbauten sind, für deren Formenbildung Diez teilweise wieder auf indische Vorbilder verweist. Weite Perspektiven knüpft er an das Aufkommen von Figuren von Lebewesen in der türkischen Ornamentik, die vielfache Kritik herausfordern werden. Ein Satz wie: „Was ist aber diese neue Bilderflut, die über Vorderasien und Europa hereinbricht, um endlich im „romanischen" Stil zu kulminieren, anderes als eine von unkultivierten Barbarenvölkern getragene Reaktion gegen die semitische Bilderenthaltsamkeit?" (S. 125) besagt in der Tat vielmehr als im Rahmen eines für weite Kreise berechneten Handbuchs erwiesen werden könnte.

Damit sind wir auf eine dem Buch vielfach anhaftende Schwäche gekommen. Dem Charakter des populären Werkes entspräche besser die Beschränkung auf gesicherte anerkannte Erkenntnisse. Franz Paschas Behandlung der islamischen Baukunst in Durms Handbuch der Architektur bot zu seiner Zeit zweifellos weniger Angriffsflächen, weil es sich im Wesentlichen auf deskriptive Behandlung beschränkte. Diez' Buch enthält eine Fülle von Hypothesen. So sind auch über den Stoff, über den das 3. Kapitel „Bâdia und Hîra" referiert, die Akten noch nicht geschlossen. Und Herzfeld wird vermutlich über den Inhalt des 5. Abschnitts „Der frühharabische Fassadenstil und die Bauornamentik" in manchen Punkten anderer Meinung sein.

Aber diese Schwäche ist doch nur die Kehrseite eines Vorzuges. Denn Diez will ja gerade über Darstellungen in der Art der Werke von Franz und von Saladin hinausführen. Er will die Denkmäler nicht bloss schildern, sondern verstehen; er will die Entwicklung der Kunst der islamischen Völker erkennen und zeichnen. Hierüber ist die Forschung aber noch nicht zu völlig sicheren Ergebnissen gelangt. Der Versuch einer Kunstgeschichte der islamischen Völker in grossen Linien ist ein Wagnis. Aber es verdient alle Anerkennung, dass sich, solange alle Probleme noch im Fluss sind, jemand daran wagt und damit in weiteren Kreisen Interesse für das Gebiet zu erwerben sucht. Dazu ist Diez' Darstellung trefflich geeignet. Durch den imponierenden Eindruck von den Werten im künstlerischen Schaffen der orientalischen Völker, den das Buch vermittelt, wirbt es geradezu für Mitarbeit. Und auch auf die Fachkreise wird es anregend und befruchtend wirken können.

Besonders stark drängt sich einem beim Lesen des Buches die Empfindung auf, wieviel auf diesem Gebiet erst noch zu leisten ist. Und auch das darf als Eindruck, der aus dem Buch aufs Neue gewonnen ist, hier ausgesprochen werden, dass die Kenntnis der Literatur und der allgemeinen Geschichte des islamischen Orients der Kunstgeschichte dieses Gebiets noch manchen Dienst wird leisten können. Diez verkennt die Bedeutung der literarischen Quellen nicht, aber sie sind ihm offenbar nicht direkt zugänglich. Da ist es denn zu bedauern, dass er nicht enger mit einem Orientalisten zusammengearbeitet hat. Die philologische Beratung, der er im Vorwort seinen Dank ausspricht, kann sich nur auf einzelne

Fragen erstreckt haben. Sonst wären so manche Unebenheiten gewiss nicht eingeschlichen. Es ist eine undankbare Aufgabe, immer wieder auf die falschen Transskriptionen hinweisen zu müssen. Aber mag man Fehler wie „Harâm" (stets) für „Ḥaram", „Hafîs" (S. 6, Z. 5 v. u.) für „Ḥâfiẓ", „Ṛaqqâh" (S. 41) für „Raqqa", um nur ein paar zu nennen, nur als nebensächliche Schönheitsfehler ansehen, so ist es doch unbedingt störend, wenn wirklich vorkommende Namen an falscher Stelle statt der richtigen gebraucht sind, wie „Ḥâkim" (S. 50), wo es sich um keinen al-Ḥâkim, sondern al-Ḥakam handelt. Anfechtbare Behauptungen über die Geschichte des islamischen Orients sollen hier nicht diskutiert werden. Aber es fällt auf, wenn z. B. S. 71 das Jahr 375 der muslimischen Zeitrechnung mit dem Jahr 997 der christlichen gleichgesetzt wird. Und es berührt unangenehm, wenn S. 11, Z. 28 gerade im Anschluss an die Erwähnung einer von Caetani ungleich besser als in der von Diez selbst S. 9 gebotenen Widergabe verstandenen Stelle gesagt wird: „leider erweisen sich die Uebersetzungen im übrigens grundlegenden Werk Caetanis nicht immer verlässlich, sodass in vielen Fällen auf die arabischen Texte zurückgegriffen werden muss".

(Schluss folgt.)

Sprechsaal.

Zu Jirkus Aufsatz über Nimrod in OLZ Sp. 169 ff.

Von J. W. Rothstein.

Ohne über die Frage, ob Nimrod nach Babylonien oder nach Aegypten gehörte, mich äussern zu wollen, halte ich es doch für angebracht, ein Wort zur Verwendung der Chronik in Jirkus Argumentation zu sagen. Er meint, weil 1. Chron. 1, 10 nur Gen. 10, 8 verwerte, dagegen die weiteren, zur Nimrodepisode gehörigen Sätze v. 9 ff. unberücksichtigt lasse, liege es nahe anzunehmen, dass in Gen. 10 nur v. 8 zum ursprünglichen Texte gehöre, dagegen v. 9 und v. 10–12 spätere Erweiterungen seien. Diese Argumentation ist meines Erachtens voreilig und tatsächlich unbegründet. Jirku hat selbst bemerkt, dass auch noch andere Verse, die in Gen. 10 stehen, in der Chronik fehlen, nämlich Gen. 10, 5. 18 b–21. Er hat sich aber nicht die Frage vorgelegt, ob nicht bestimmte Gründe erkennbar sind, die den Chronisten veranlasst haben, diese Sätze aus Gen. 10 nicht zu übernehmen. Die Gründe hierfür sind aber unverkennbar. Bei genauer allseitiger Erwägung des Tatbestandes ergibt sich nämlich, dass der Chronist nur ein Interesse an den genealogisch verwertbaren Teilen der Genesis hatte, dagegen nicht an geschichtlich erzählenden Sätzen oder solchen, die man wie v. 5. 18b—21 so auffassen kann. V. 8 nahm er deshalb auf, weil er wenigstens in seiner ersten Hälfte eine genealogische Angabe bietet. Dass er auch die zweite Hälfte mit aufnahm, kann mehr oder weniger zufällig, kann aber auch absichtlich geschehen sein. Es können dazu Erwägungen und Absichten gleicher Art Veranlassung geboten haben, wie die, welche zur Aufnahme der Liste der edomitischen Könige führten. Dass die Septuaginta die Verse 11—23 nicht bietet, dagegen v. 10 auch in ihr vorliegt, beweist auch nichts. Obwohl Origenes durch den Asterisk das Textmanko gegenüber dem masoretischen Text als schon der ursprünglichen Gestalt der griechischen Version angehörig gekennzeichnet hat, ist damit noch nicht gesagt, dass es auch wirklich der ursprünglichen Gestalt des Werkes des Chronisten schon angehörte. Ich habe im Gegenteil recht triftige Gründe anzunehmen, dass hier der masoretische Text und nicht der der Septuaginta das Ursprüngliche bietet. Allerdings ist die Frage nach der Herkunft des Textes im 1. Chron. 1 keine besonders einfache. Die Wahrscheinlichkeit ist recht gross, dass die gegenwärtige Gestalt des Textes nicht aus einer einheitlichen Arbeit erwachsen, sondern das Ergebnis der Arbeit verschiedener Hände ist. Aber wie immer diese literarische Frage auch zu lösen sein mag, das eine wird dadurch nicht geändert, nämlich dies, dass die Tatsache, dass aus Gen. 10 nur v. 8 in 1. Chron. 1 Aufnahme gefunden, nichts für die von Jirku aufgenommene These zu beweisen vermag. Ob seine übrigen exegetischen Erwägungen sie stärker zu stützen vermögen, lasse ich dahingestellt. Vorläufig glaube ich an den ägyptischen Nimrod noch nicht.

Zum Namen Βερζελαῖος bei Flavius Josephus.

E. O. v. Lippmann erinnert in der Chemiker-Ztg. 1917 S. 429 nach Angaben des Bibelübersetzers E. Kautzsch an den Namen Berzelaios bei Flavius Josephus (geb. 37 n. Chr. in Jerusalem) von barsil-Eisen, also der Eiserne und an die heilige Berzelia im äthiopischen Kalender. Der Name des grossen schwedischen Chemikers Berzelius (1779—1848) dürfe mit diesen Benennungen in Beziehungen stehen. L. Taub bemerkt dazu ebenda S. 483, dass der Name Berzelaios sich bereits 2. Samuel. XVII, 27; IXX, 32, 41; 1. Könige II 7 als Barzilai findet, der ein Gileaditer aus Roglim und ein Wohltäter König Davids war. Die Ableitung des Namens als Eisenmann erwähne schon ein biblisches Namenverzeichnis a. d. J. 1716, vielleicht bedeute der Name gemäss der Schreibweise Bar-Silai = Sohn des Silai. Von anderer Seite wird a. gl. O. mitgeteilt, dass der Familienname Barzilai bei Spaniolen, d. i. Israeliten spanisch-türkischer Herkunft öfter vorkommt. v. Lippmann lehnt die Ableitung von Bar-Silai als Sohn des Silai ab, weil die weibliche Form Berzelia dagegen spreche. Im übrigen ist er auf die Ausführungen von Oscar v. Lemm im Bull. de l'Ac. Imp. d. S. d. Petersburg 1907 Koptische Miscellen XIX bezw. deren Anzeige in den Mitt. Gesch. Med. Naturw. VII (1908) S. 485 durch v. Oefele aufmerksam gemacht worden, wo es sich u. a. um die Herkunft des koptischen Heiligennamens Barzelia handelt und wo auch bereits auf den älteren, männlichen Berzelaios in der Bibel und bei Josephus in der Bedeutung des Eisernen hingewiesen worden ist.

Es wäre von einigem Wert, wenn aus orientalistischen Kreisen, im besonderen von Kennern der Geschichte jüdischer Namen zum Vorkommen und zur Geschichte des Wortes Berzelaios Stellung genommen würde, worauf dann die schwedische Namenkunde[1] ihre Bemühungen einsetzen könnte, selbst für den Fall, dass der altbiblische Name mit dem Namen des berühmten Schweden nichts Geschichtliches gemeinsam haben sollte. Die klassische Bedeutung des berühmten Chemikers macht eine sprachliche Beschäftigung mit seinem Namen wert.

14. 6. 1917. Paul Diergart, Bonn.

Nachtrag: Beim Lesen des Probeabzuges möchte ich noch hinzufügen, dass eine andere Etymologie bei dem Namen des schwedischen Gehöftes Bergsätr ansetzt, wonach sich die Familie seinerzeit Bergselius, später Barzelius bezeichnet haben soll. Schwedisch säter heisst „Alm",

[1] deren Mitarbeit auch v. Lippmann anspricht.



so dass also hiernach Berzelius „der von der Bergalm“ bedeutet, wie ich inzwischen in der Chemiker-Ztg. (Köthen) Ende Juli mit Quellen darlegte. Diese Worterklärung findet jedoch nach Prof. v. Lippmann bei schwedischen Chemikern Widerspruch. Kenner der Geschichte jüdischer Namen und solche der schwedischen Namenskunde können die Frage vielleicht aufklären.

26. 7. 1917. D. O.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Akademie der Wissenschaften in Berlin. 12. VII. 17. E. Sachau sprach über die älteste Geschichte und Verfassung des Altertumes in asiatischen Ländern. — Prof. Morf legte eine Mitteilung des Prof. Dr. H. Urtel zum Iberischen in Südfrankreich vor. Die Untersuchung zeigt, dass sich das Baskische in Frankreich bis zur Rhone im Osten, im Norden bis zur Auvergne und im Nordwesten bis in die Dordogne ja bis in die Haute Vienne erstreckt haben dürfte.

19. VII. 17. Diels sprach über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza.

Eine Papyroshandschrift der Sprüche Salomos. In der philologisch-historischen Kl. der K. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften sprach Professor Dr. Georg Steindorff über eine von ihm und Professor Dr. Karl Schmidt in Berlin zu veröffentlichende Papyroshandschrift der Königlichen Bibliothek zu Berlin, die dem dritten nachchristlichen Jahrhundert angehört und den vollständigen koptischen, in dem oberägyptischen Dialekt von Achmim abgefassten Text der „Sprüche Salomos“ enthält. Da die Zahl dieser Literaturwerke nicht gross ist und der vorgelegte Text zu den ältesten uns erhaltenen Stücken der koptischen (ägyptischen) Bibelübersetzung gehört, ist seine sprachliche, lexikalische und literarische Bedeutung sehr gross.

Mitteilungen.

Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin wird Dr. Prietze, ein Neffe Nachtigals, den handschriftlichen Nachlas Heinrich Barths und Gustav Nachtigals der Wissenschaft erschliessen. Es handelt sich namentlich um Material aus den Sudanstaaten, besonders von den Haussa und Fulbe und von Tibesti.

In Leipzig soll ein Institut für Orientforschung geschaffen werden. An dessen Spitze sollen die derzeitigen Inhaber der Lehrstühle für slawische Philologie, Prof. Murko, für rumänische Sprache, Prof. Weigand, für arabische Philologie, Geh. Hofrat Prof. Fischer und ein noch zu berufender Vertreter der Islamkunde treten. Ein weiterer Ausbau für Osteuropa ist vorgesehen. Ebenso wird eine Reihe von jüngeren Lehrkräften und Lektoren herangezogen werden.

Personalien.

Der Afrikaforscher Gustav Denhardt ist gestorben.

Der Berliner Privatdozent Dr. G. Rodenwaldt ist vom 1. Oktober 1917 ab zum ordentl. Professor der Archäologie in Giessen ernannt, als Nachfolger Watzingers.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Abh. d. Phil.-Hist. Kl. d. K. S. G. d. W. Leipzig. 1917: Bd. XXX. No. V. Wilhelm Heinrich Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
12. *Hugo Radau, Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi or Babylonian Lenten Songs from the Temple Library of Nippur (F. H. Weissbach). — Erwin Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (O. Gruppe) (Schluss).
13. G. Th. Hoech, Die Hauptformen der römischen Triumphbogen und der Stil der römischen Münzen II.
14. G. Th. Hoech, Die Hauptformen der römischen Triumphbogen und der Stil der römischen Münzen. (Schluss).
15. *Ludwig von Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (E. Gerland)
16. *Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegyptens (Fr. W. v. Bissing).
17. *J. van Wageningen, Astrologie en haar invloed op de romeinsche Literatuur (A. Kraemer). — *U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Alexander der Grosse.
18. *G. Kazarow, Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker (E. v. Stern).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
14. *Nicolas Hohlwein, l'Égypte Romaine; Recueil de papyrus choisis (Carl Wessely).
15. *Otto Weinreich, Triskaidekadische Studien (Martin P. Nilsson). — *Benzion Kellermann: Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes II (M. Horten). — *E. Washburn Hopkins, Epic Mythology (M. Winternitz).
16. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 26.—29. Jahrgang (Karl Bihlmeyer). — *Hans Ehelolf, Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch Babylonischen (E. Ebeling). — *Eduard Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie (F. K. Ginzel).
17. *Walter Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (J. Meinhold). — *Peter Thomsen, Palästina-Literatur (R. Hartmann).
18. *J. Hammer-Jensen, Deux Papyrus à contenu d'ordre chimique (H. Diels).
19. Moses Schorr, Josef Halévy 1827—1917. — *Adolf Schwarz, Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Literatur (Ludwig Blau). — *Albert Mayr, Ueber die vorrömischen Denkmäler der Balearen (Hubert Schmidt).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
Jan./Febr. *K. Miller, Itineraria Romana; Ders., Die Peutingersche Tafel oder Weltkarte des Castorius (W. Kubitschek).
März. *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn gewidmet (H. Oldenberg).

Hermes. 1917:
1917: 52. Bd. 1. H. E. v. Stern, Bemerkungen zu Strabons Geographie der Taurischen Chersonnesos.
2. H. Hermann Mutschmann, Das Genesiszitat in der Schrift *περι υψους*. — M. Forstner, Hannibals und Hasdrubals Alpenübergang bei Silius Italicus (Punica III 466—644 und XV 503—508). — F. Graefe, Karthagische Seestrategie im Jahre 406 v. Chr.

Historische Zeitschrift. 1917:
3. F. 21. B. 2. H. Walter Otto, Die Hethiter. — *M. Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr. (Rudolf Martin). — *G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Aegypten (Spiegelberg).
3. H. Walter Otto, Neues zur Hethiterfrage (zu Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft).

Islam. 1917:
B. VII. H. 4. Georg Jacob, Türkische Urkunden. — Hubert Neumann, Türkische Urkunden und Briefe. — Karl Philipp, Beiträge zur Kulturgeschichte Persiens nach Sa'dî. (Forts.). — Max Meyerhof, Beiträge zum Volksheilglauben der heutigen Aegypter. — C. Brockelmann, Eine türkische Urkunde aus Ungarn. — Martin Hartmann, Die sufische *silsile* und Abu Bekr. — J. Weiss, Nochmals Islam VII, 128. — *Richard Leonhard, Paphagonia; *Karutz, Unter Kirgisen und Turkmenen (O. Rescher). — A. J. Wensinck, Mitteilung. — R. Tschudi, Zu Jacobs Hilfsbuch IV. — G. Jacob, Mitteilungen aus einem Briefe von Herrn v. Kraelitz.



Literarisches Zentralblatt. 1917:
13. *Otto Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Brockelmann). — *Gawril J. Kazarow, Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker (K. J. Neumann). — *Konrad Weichberger, Die Planeten-Quadrille.
14./15. *P. Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart (S. Krauss). — *K. Sethe, Der Nominalsatz im Aegyptischen und Koptischen; Ders., Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern (G. Roeder).
16. *Friedrich Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (E. Weiss).
17. *Theologischer Jahresbericht. 32. Bd (Schm.). — *Franz Kuypers, Spanien unter Kreuz und Halbmond; *Rudolf Lothar, Die Seele Spaniens (A. S.). — *Moses Schorr, Eine babylonische Seisachthie (E. Ebeling). — Friedrich Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (Pr.).
19. *Mehmed Salaheddin, Türkische Gespräche (Brockelmann).
20. Franz Wutz, Onomastica sacra (E. Klostermann). — J. Németh, Türkisches Uebungsbuch für Anfänger (Brockelmann). — *Eckhard Unger, Zwei babylonische Antiken aus Nippur; Reliefstele Adadniraris III aus Saba'a und Semiramis (F. H. Weissbach).

Mnemosyne. 1917:
N. S. V. XXXXV. P. II. P. H. Damsté, Pytheas Massiliensis; Oedipus Indicus.

Nchr. d. K. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1916:
H. 5. W. Meyer, Die älteste lateinische Fassung der Placidas-Eustasius-Legende.
1917: 1. R. Reitzenstein, Cyprian der Magier. — A. Hilka u. W. Meyer, Ueber die neu-aramäische Placidas-Wandergeschichte. — R. Reitzenstein, Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus.

Neue Orient. 1917:
Bd. 1. H. 1. Scheich Abdurreschid Ibrahim, Vom Sein und Werden der tatarischen Nation. — B. Moritz, Die Bergwerke im alten Arabien. — *Mehmid Salaheddin, Türkische Gespräche (Sebastian Beck). — *Enno Littmann, Ruinenstätten und Schriftdenkmäler Syriens (M. Sobernheim).
H. 2. Ezzatullah Khan Hedayat, Die Entwicklung der persischen Presse bis zur Revolution im Jahre 1907.

Nordisk Tidskrift for Vetenskab etc. 1916:
7. N. P.-N. Nilsson, Tideräkning och Astrologi.

Osteuropäische Zukunft. 1916:
1. J. Nr. 16. Panoff, Bulgarien und die bulgarische Frage. — M. L. Valentin, Die Turko-Tataren des europäischen Russlands.

Petermanns Mitteilungen. 1917:
Februar. Richard Hartmann, Arabien im Weltkrieg.
März. *F. Bork, Das georgische Volk (A. Dirr). — *E. J. Banks, Bismya or the Lost City of Adab (A. Musil). — *G. Karge, Prähistorische Denkmäler am Westufer des Gennezarethsees (M. Blanckenhorn). — *Th. Jäger, Persien und die persische Frage (Machatschek). — *G. Steindorff, Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart (M. Blanckenhorn).

Sb. d. K. Bayr. Ak. d. W. Phil.-phil. u. hist. Kl. 1916:
2. Abh. Carl Robert, Archäologische Miscellen (Kleobis und Biton; das Urbild der Chimaira; Polos).
3. Abh. Albert Rehm, Griechische Windrosen.

Sitz. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1917:
XX. XXI. XXII. B. Meissner, Der Staatsvertrag Ramses' II von Aegypten und Ḫattušils von Ḫatti in akkadischer Fassung.

Theologische Literaturzeitung. 1917:
8/9. Hugo Gressmann, Der Sinaikult in heidnischer Zeit (über Moritz gleichnamige Studie in Abh. d. G. d. W. Göttingen. — *Herm. Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuches (A. Wiedemann). — *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch; Jüdischdeutsche Texte (Fiebig). — *Bruno Violet, Religion und Kultur des Islams (Horten).
10. *Carl Heinrich Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. 7. Aufl. (A. Bertholet). — *Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Titius).
11. *S. Gelbhaus, Religiöse Strömungen in Judäa während und nach der Zeit des babylonischen Exils (Georg Beer). — *Johann Schwab, Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des Alten Testaments (A. Bertholet). — *Jahrbuch der Jüdisch-literarischen Gesellschaft IX—XI (Hermann L. Strack).

Theologische Quartalschrift. 1916:
98. J. 4. H. E. König, Hermeneutik des AT; *H. Mager, Die Peschittho zum Buche Josua (Riessler).

Weltwirtschaftliches Archiv. 1917:
9. B. H. 3. Emrich Fryda von Kaurimsky, Die mohammedanische Familie in rechtlicher und sozialer Beleuchtung. — F. Trachmann, Türkische und persische Sprachhilfsmittel. — *Paul R. Krause, Die Türkei (Ewald Banse, der ein Warnungszeichen vor dem Buche errichtet, das nach den Proben nicht unberechtigt zu sein scheint).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:
13. *E. Belzner, Land und Heimat des Odysseus (Wilhelm Dörpfeld) (Schluss).
17. *Gawril J. Kazarow, Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker (Hans Lamer).
19. *H. Torczyner, Die Entstehung des semitischen Sprachtypus (Reinhold Wagner).

Zeitschrift für Assyriologie. 1917:
XXXI. B. 1.—2. H. Th. Nöldeke, Tigre-Lieder. — J. J. Hess, Bemerkungen zu einigen arabischen Wörtern des abessinischen Glossars (Z. A. XXI, 61 ff.). — Arthur Ungnad, Ein neuer Assurbanipal-Text; Lexikalisches. — M. Kmoskó, Beiträge zur Erklärung der Inschriften Gudea's. — Otto Schroeder, Aus den keilinschriftlichen Sammlungen des Berliner Museums. I. Zur Inschrift des Ibik-Ištar von Malgûm. II. Neue Bruchstücke der Serie „*AN = iluA-nu-um*". — H. Zimmern, Das Nergallied Berl. VAT 603 = Philad. CBM 11344 = Lond. Sm. 526. — Mark Lidzbarski, Die lydisch-aramäische Inschrift von Sardes. — Wilhelm Förtsch, Zehn neue Inschriften aus der Zeit Urukaginas; vorsargonische Opferlisten. — Arthur Ungnad, Gab es eine sumerische Fassung der siebenten Tafel des Weltschöpfungsgedichtes?; die platonische Zahl. — Wilh. Förtsch, Die Lesung des sumerischen Ideogramms [Keilschriftzeichen] = akkad. *aklu*; zu PA = *aklu*; Šakanakku; dNamašše nin-en; ein Kaufvertrag aus der Regierungszeit Lugalandas; zu Gudea Zylinder A 17, 15—16. — *Franz Stuhlmann, Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurès (Südalgerien); die Mazigh-Völker (O. Rescher). — *Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[3] (Ed. Mahler).

Zeitschrift für ägyptische Sprache. 1917:
Bd. 53. F. W. v. Bissing, Die „Gottesstrasse". — A. Ember, Kindred Semito-Egyptian Words. — H. Kees. Ein Onkel Amenophis IV. Hoherpriester von Heliopolis? — A. Rusch, Der Tote im Grabe. — K. Sethe, Die historische Bedeutung des 2. Philä-Dekrets aus der Zeit des Ptolemaios Epiphanes. — Ders., Zwei bisher übersehene Nachrichten über Kunstwerke aus Kupfer aus den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte. — Ders., Ein ägyptisches Denkmal des alten Reichs von der Insel Kythera mit den Namen des Sonnenheiligtums des Königs Userkef. — W. Spiegelberg, Briefe der 21. Dynastie aus El-Hibe. — Ders., Der demotische Papyros Heidelberg 736. — Ders., Varia (No. 1—18). — Ders., Demotische Miszellen (1—9). — Ders., Koptische Miszellen (1—9). — H. Wiesmann, ϫⲓ-ϩⲣⲁϩ : ϭⲓ-ϩⲣⲁϩ. — Miszellen: v. Bissing, Die Verwendung von Musterbüchern im alten Reich. — M. Burchardt, Parallelen zum Papyrus d'Or-

biney. — G. Steindorff, Zwei Särge des Neuen Reichs. — H. Wiesmann, Verbindung von ⲡⲉϥ mit dem Qualitativ. — Ders., ⲙⲉⲁⲧ = τα πέρατα. — Ders., Ein eigentümlicher Gebrauch von ⲙⲙⲟⲛ. — Nachruf: Max Burchardt. — G. Steindorff, Die blaue Königskrone.

Zeitschrift für bildende Kunst. 1916/17:
N. F. Bd. XXVIII H. 4. Walther Philipp Schulz, Die Wahrheit über Riza Abbasi, den Maler.

Zeitschrift f. Ethnologie. 1916:
II/III. E. Assmann, Die Uranfänge des Segelns (altägyptische Darstellungen, der Palmzweig oder Busch auf den äg. Schiffen ist das älteste Segel). — Kluge, Bericht über die Reise i. d. Kaukasus und im russischen Armenien (Uebersicht).

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin. 1917:
1. K. Oestreich, Reise in Bulgarien. — Kleinere Mitteilungen: Forschungsreise im Balkan. Imbros. Syrien als Wirtschaftsgebiet. Bevölkerung Syriens.
3. *A. Maurizio, Die Getreide-Nahrung im Wandel im Zeiten (Ed. Hahn).

Zeitschrift f. hebräische Bibliographie. 1916:
4/6. Samuel Poznański, Karäische Kopisten und Besitzer von Handschriften. — Leopold Zunz, Mitteilungen aus hebräischen Handschriften (Schluss).

Zeitschrift für katholische Theologie. 1917:
1. H. Andreas Eberharter, אָשָׁם und חַטָּאת im Alten Testament (Schuld- und Sündopfer im A. T.: will als älteste belegbare Bezeichnung der beiden fraglichen Wörter „Schuld" und „Sünde" annehmen). — *Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Emil Dorsch). — *Leo Haefeli, Samaria und Peraea bei Flavius Josephus (Urban Holzminster).
II. H. *Clemens Baeumker, Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften (K. Six). — *Franz X. Kortleitner, Archaeologia Biblica (J. Linder). — *Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem (A. Kröß). — *Hermann Mayer, Die Peschittho zum Buche Josue (J. Linder).

Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1917:
VII 2. H. A. Fokken, Erzählungen und Märchen der Larusa (Mischvolk am Meruberge, welche Sitten, Gebräuche und Sprache der Masai angenommen haben). — C. Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — Otto Dempwolff, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika.
H. 3., Otto Dempwolff, Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika. — Carl Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — *H. Fokken, Gottesanschauungen und religiöse Ueberlieferungen der Masai (Carl Meinhof).

Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1917:
1.—6. Heft (Festgabe für W. Herrmann). W. Frankenberg, Der Krieg in der Religion der älteren Propheten. — R. Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des NT. — Heermann, Grundsätzliches zur Mohammedanermission.

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1916:
3/4. J. v. Negelein, Zur Herkunft und Wanderung des indischen Traumaberglaubens. — J. Bolte, Abergläubischer Gebrauch der magischen Zahlenquadrate. — W. Kornik, Zur Volkskunde der Juden in Polen und Litauen. — *M. J. bin Gorion, Der Born Judas (J. Bolte).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Johannes Theis, Die Weissagung des Abdias. Trier, Paulinus-Druckerei 1917. M. 2,50.
*Wilhelm Caspari, Tronbesteigungen und Tronfolge der israelitischen Könige (Altorient. Texte u. Untersuchgn. hrsg. v. Meissner. I 3). Brill, Leiden, 1917.
Artur Wachsberger, Stilkritische Studien zur Wandmalerei Chinesisch Turkestans (Sonderveröff. d. Ostasiatischen Zeitschrift). Oesterheld & Co., Berlin, 1916.
Wilhelm Heinrich Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten (Abh. d. Phil. Hist. Kl. d. k. Sächs. G. d. W. XXXIII. Bd. Nr. V.). Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 6 —.
Heinrich Margulies, Der Kampf zwischen Bagdad und Suez im Altertum (Deutsche Orient-Bücherei, hrsg. v. Ernst Jäckh 21). Weimar, Gustav Kiepenheuer 1917. M. 1,30.
Eduard König, Hermeneutik des alten Testaments. Bonn, A. Marcus & E. Webers V. 1916. M. 6 —.
Ernst Bass, Die Merkmale der israelischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud. L. Lamm, Berlin 1917. M. 1,50.
Julius Augapfel, Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. und Darius II. (K. A. d. W. in Wien, Phil.-hist. Kl. Denkschr. 59. Bd., 3. Abh.) Wien, Alfred Hölder 1917.
Der neue Orient. I, 7.

Briefkasten.

Herr Dr. P. Humbert wird gebeten, seine Anschrift anzugeben, damit ihm die Korrektur gesandt werden kann.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 9 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **September 1917**

Inhalt.

Zahlenspielereien in akkadischen Leberschautexten.

Von Ernst F. Weidner.

Für Zahlenspielereien haben die Babylonier, dieses mathematisch so hochbegabte Volk, von jeher eine grosse Vorliebe besessen. Bot ihnen ja doch für derlei Kunststücke ihr Zahlensystem, in dem 𒁹 nicht nur 1, sondern auch 60 und seine Potenzen, und 𒌋 nicht nur 10, sondern auch 600 und seine Potenzen bedeutete, jede nur erwünschte Handhabe. Sie haben diese Elastizität des Zahlensystems denn auch mit grosser Spitzfindigkeit und Raffiniertheit auszunützen verstanden, so dass es uns oft erhebliche Mühe kostet, ihren verschlungenen Gedankengängen nachzugehen. In Babyloniaca VI, p. 8 ff. habe ich einen Text aus Ašurbanipals Bibliothek veröffentlicht, der eine ganze Reihe von Beispielen dieser akkadischen Liebhaberwissenschaft vereinigt. Am bekanntesten ist wohl die Angabe Sargons in einer seiner Bauinschriften, dass 16283 die „Zahl seines Namens" sei[1]. Hier möchte ich nun einen Text in Bearbeitung vorlegen, welcher in recht interessanter Weise zeigt, dass die akkadische Sucht zu Zahlenspielereien auch die Leberschauliteratur nicht verschont hat. Dass dabei auch ein wichtiger Beitrag zur Kenntnis der akkadischen Zeitrechnung abfällt, wird gewiss nur freudig begrüsst werden.

Im Jahre 1911 veröffentlichte Handcock in den Cuneiform Texts XXX und XXXI eine grosse Reihe wichtiger Leberschautexte aus Ašurbanipals Bibliothek, von denen bis heute noch nicht ein einziger eine Bearbeitung gefunden hat. Einer der interessantesten dieser Texte ist K 4061 (CT XXXI, pl. 16 und 18). Mit ihm wollen wir uns hier näher beschäftigen.

Vorderseite.

. . . .

1. *šumma ḳabal*[2] *ṣêri*[2] *imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{d}[^{i} 10 A-RÁ 2 20 20 *ûmî*^{mi}]
2. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummâni*^{ni} [*šamû*^{ú} *izannun*^{nun}]
3. *šumma išid ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{di} 10 A-RÁ 3[2] 30[2] [30 *ûmî*^{mi}]
4. *ina* ^{giš}*kakki imaḳḳut tibût ummâni*^{ni} *šamû*^{ú}[2] [*izannun*^{nun}]
5. *šum-ma a-na arḫê II*^{kan} *têpuš*^{uš} *rêš a-dan-ni-ka* 20 20 *ûmî*^{m}[^{i} . . .]
6. 2400 *ud-da-zal-li-e šattu I*^{kan} *illak-ma* 200 *ud-da-zal-li-e ar*[*ḫu* . . . . .]
7. *šum-ma ana šatti I*^{kan} *têpuš*^{uš} 6 2/3 *ud-da-zal-li-e ûmî*^{mi} *a-na* 360 [ ]
8. 6 2/3 A-RÁ 360 2400 *tam-mar* 2400 *ud-da-zal-li-e šatti I*[^{ka}]^{n} *a-na* [ ]
9. 40 A-RÁ 3 120 *tam-mar* 120 4 *arḫê ina nikasi* [ ]

[1] Vgl. Peiser, MVAG 1900, 2, S. 50 f. Hommel, OLZ 1907, Sp. 225 ff.

[2] Teilweise abgebrochen.



10. *ana šatti I*^{kan} *a-dan-na tašakkan*^{an} *rêš a-dan-ni-ka*[1] [120]

11. *šumma rêš ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 1 120 4 *ar*[*ḫê* . . . .]
12. *ina* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummâni*^{ni} *š*[*amû*]^{ú}[1] *izannun*^{n} [^{un}]
13. *šumma kabal ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 2[1] [240] 8[1] *arḫê* [ ]
14. *ina* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummâni*^{ni} *šamû*[^{ú} *izannun*^{nun}][2]
15. *šumma išid ṣêri imna* ŠÚ-SI U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 3[1] [360 12 *arḫê* . . . . .]
16. *ina* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummâni*^{ni} *šamû*[^{ú}[1] *izannun*^{nun}]
17. *šum-ma a*(!)*-na šanâti II*^{kan} *têpuš*^{uš} *rêš a-dan-ni-ka* 240 8(!) *arḫê* [ ]
18. EN UD-ZAL-A [ ]

19. *šumma lu ina rêš ṣêri imna* U *lu ina kabal ṣêri imna* U *lu ina išid ṣê*[*ri imna* U U]
20. *ú-lu* 1 *ú-lu* 2 *ú-lu* 3 *nadû*^{pl} *nakru* URU . . . [ ]
21. *ina* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummâni*^{ni} *šamû*^{ú}[1] *izannun*[^{nun}]
22. *šum-ma ana ûmi I*^{kan} *têpuš*^{uš} *a-dan-ni ûmi*^{mi} 10 . . . [ ]
23. *šumma ina rêš ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 1/3 A-RÁ 1 1/3 *ina*(?) GAR ILLAT [ ]
24. *a-na* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummân nakri šamû*^{ú} *lâ*[1] [*izannun*^{nun}]

Rückseite.

1. *šumma ina kabal ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 1/3 A-RA 2 2/3 *ina* 8 *bêru* [*ûmi*^{mi} . . . .]
2. *a-na* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummân nakri šamû lâ izannun*^{nun}
3. *šumma* [*ina*] *išid ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 1/3 A-RÁ 3 1 *ina* 12 *bêru ûmi*^{mi} [ ]
4. [*šum-m*]*a ana arḫi I*^{kan} *têpuš*^{uš} *a-dan-ni* 10 *arḫu* 10 *šumêli* (?) [ ]
5. [*šum*]*ma ina rêš ṣêri šumêla* U [U] *nadi*^{di} 10 A-RÁ 1 10 *ina* 10 *ûmi*^{mi} URU [ ]
6. *ina* ^{giš}*k*[*akki imak*]*kut ti*[*bût umm*]*ân nakri šamû*^{ú} *lâ izannun*^{nun}
7. *šumma ina kabal-ṣ*[*êri*] *šumêla* U U *nadi*^{di} 10 A-RÁ 2 20 *ina* 20 *ûmi*^{mi} [ ]
8. *ina* ^{giš}*kakki imakkut tibût umman nakri šamû*^{ú} *lâ izannun*^{n}[^{un}]
9. *šumma ina išid ṣêri šumêla* U U *nadi* 10 A-RÁ 3 30 [*ina* 30 *ûmi*^{mi} . . . .]
10. *ina* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummân nakri šamû*^{ú} [*la izannun*^{nun}]

11. *šum-ma ina a-dan-ni šattu I*^{kan} [ ]
12. *šumma ina rêš ṣêri šumêla* U U *nadi*^{di} 12[0 A-RÁ 1 120 4 *arḫê* . . . . .]

[1] Teilweise abgebrochen.
[2] In Spuren erhalten.

13. *a-na* ^{giš}*kakki imakkut tibût ummân* [*nakri šamû*^{ú} *lâ izannun*^{nun}]
14. *šumma ina kabal ṣêri šumêla* [U U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 2 240 8 *arḫê* . . . .]
15. *a-na* ^{giš}*kakki* [*imakkut tibût ummân nakri šamû*^{ú} *la izannun*^{nun}]
16. *šumma ina išid ṣê*[*ri šumêla* U U *nadi*^{di} 120 A-RÁ 3 360 12 *arḫê* . . .]
17. *a-na* ^{giš}[*kakki imakkut tibût ummân nakri šamû*^{ú} *lâ izannun*^{nun}]

18. *šumma ina rêš* [ ]
19. *šumma ina* . . [ ]
20. *šum*[*ma* . .]

. . . .

Uebersetzung[1].

Vorderseite.

. . . .

1. Wenn auf der Mitte der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger lieg[t, 10 mal 2(=)20 : 20 Tage . . .]
2. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, [Regen wird regnen].
3. Wenn am Grunde der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 10 mal 3 (=) 30 [: 30 Tage . . .]
4. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Regen [wird regnen].
5. Wenn du es für zwei Monate machst, (so ist) der Beginn deiner Periode 20. 20 Tag[e . . . .]
6. 2400 uddazallê: ein Jahr läuft ab, und 200 uddazallê: ein Mon[at läuft ab (?)].
7. Wenn du es für ein Jahr machst, so [erhebe?] 6 2/3 uddazallê des Tages auf 360.
8. 6 2/3 mal 360 : 2400 erhältst du. 2400 uddazallê (hat) ein Jahr. Auf . . [. . . . .].
9. 40 mal 3 : 120 erhältst du. 120 (=) 4 Monate in der Abrechnung [ ].
10. Für ein Jahr machst du die Periode: der Beginn deiner Periode ist [120].

11. Wenn am Oberteile der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 1 (=) 120 : 4 Mon[ate . . .]
12. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, R[ege]n wird regn[en].
13. Wenn auf der Mitte der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 2 (=) [240 :] 8 Monate [ ]
14. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Rege[n wird regnen].
15. Wenn am Grunde der Rückfläche rechts vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 3 (=) [360 : 12 Monate . . .]
16. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Rege[n wird regnen].

[1] Die Uebersetzung ist so wörtlich wie möglich gehalten.



17. Wenn du es für 2 Jahre machst, so ist der Beginn deiner Periode 240 (=) 8 Monate [. . . .]
18. der Herr (?) des uddazallû [ ]

---

19. Wenn entweder am Oberteile der Rückfläche rechts vom Finger oder auf der Mitte der Rückfläche rechts vom Finger oder am Grunde der Rückf[läche rechts vom Finger Finger]
20. entweder einer oder zwei oder drei liegen, . . . der Feind . . Stadt . . [ ]
21. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Regen wird regn[en].
22. Wenn du es für einen Tag machst, so ist die Periode des Tages 10 . . [ ].
23. Wenn am Oberteile der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, $^1/_3$ mal 1 (=) $^1/_3$: in (?) . . . . [ ]
24. wird sich auf die Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen [wird] nicht [regnen].

Rückseite.

1. Wenn auf der Mitte der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, $^1/_3$ mal 2 : (=) $^2/_3$: in 8 Doppelstunden [des Tages . . .]
2. wird sich auf die Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen.
3. Wenn [am] Grunde der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, $^1/_3$ mal 3 (=) 1: in 12 Doppelstunden des Tages [ ].
4. [Wen]n du es für einen Monat machst, so ist die Periode 10 : Monat (?) 10 links (?) . . . [ ].
5. [We]nn am Oberteile der Rückfläche links vom Finger [ein Finger liegt], 10 mal 1 (=) 10 : in 10 Tagen die Stadt . . [ ]
6. wird durch die W[affe fal]len, Auf[stehen des Heer]es des Feindes, Regen wird nicht regnen.
7. Wenn auf der Mitte der Rü[ckfläche] links vom Finger ein Finger liegt, 10 mal 2 (=) 20 : in 20 Tagen [. . .]
8. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regn[en].
9. Wenn am Grunde der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, 10 mal 3 (=) 30 : [in 30 Tagen . . . .]
10. wird durch die Waffe fallen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen [wird nicht regnen].

---

11. Wenn in der Periode ein Jahr [ ].
12. Wenn am Oberteile der Rückfläche links vom Finger ein Finger liegt, 12[0 mal 1 (=) 120 : 4 Monate . . . .]
13. wird sich auf die Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres [des Feindes, Regen wird nicht regnen].
14. Wenn auf der Mitte der Rückfläche links [vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 2 (=) 240 : 8 Monate . . . .]
15. [wird sich] auf die Waffe [stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen].
16. Wenn am Grunde der Rück[fläche links vom Finger ein Finger liegt, 120 mal 3 (=) 360 : 12 Monate . . . . .]
17. [wird sich] auf die [Waffe stürzen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen].

---

18. Wenn am Anfange [ ].
19. Wenn am . . . [ ].
20. Wenn . . . [ ].

. . . .

Bemerkungen.

Vs. 1. Zu *ṣêru* „Rückfläche der Leber" s. Jastrow, Religion II, S. 229, Anm. 2. Sie zerfällt in unserem Texte in drei Teile: oberes Drittel (*rêšu*), Mitte (*ḳablu*) und unteres Drittel (*išdu*).

ŠÚ-SI und U sind beide akkadisch *ubânu* zu lesen. Dass beide die gleiche Lesung haben müssen, erhellt schon aus dem Umstande, dass von Vs. 19 ab für ŠÚ-SI durchweg U eingesetzt ist. Vgl. auch Klauber, Polit.-Rel. Texte, S. XLIII ff. Mit *ubânu* wird in erster Linie der lobus caudatus bezeichnet (s. Jastrow, Religion II, S. 231, Anm. 10; Klauber, a. a. O.; Holma, Körperteile, S. 125), dann aber auch jede fingerartige Markierung und jeder fingerartige Anhang auf der Leber. In unserem Texte dürfte mit dem ersten *ubânu* der lobus caudatus, mit dem zweiten *ubânu* eine fingerartige Markierung auf der Leberrückfläche gemeint sein.

2. Wer durch die Waffe fallen soll, ist nicht erhalten; wahrscheinlich der Feind. „Aufstehen meines Heeres" bedeutet, dass es zum Kampfe gegen den Feind ausrückt. Zu *šamû* „Regen" s. Weidner, BA VIII, 4, S. 71.

5. *adannu* „bestimmte Zeit, Periode", besonders häufig in den astronomischen Texten als Terminus für „Periode" eines Planeten (vgl. z. B. Virolleaud, Astrol. Chald., 2. Suppl., LXIV, II, 6 usw.) u. dgl. Hier bezeichnet es den der Rechnung zugrunde gelegten festgesetzten Zeitabschnitt.

6. Zu *uddazallû* s. unten.

Der vorliegende Text zerfällt, wie ohne weiteres klar ersichtlich ist, in zwei Hauptabschnitte. Der erste endigt mit Z. 21, der zweite beginnt mit Z. 22 der Vorderseite. Das unterscheidende Charakteristikum liegt in den Worten „rechts" und „links". Im ersten Teile wird der zweite „Finger" rechts, im zweiten links vom ersten „Finger" beobachtet. Dementsprechend ist auch die Deutung der Omina verschieden. Denn rechts ist die pars familiaris, links die pars hostilis, d. h., wie fast durchweg üblich in der akkadischen Ominaliteratur, rechts = günstig, links = ungünstig für den Orakelsuchenden [1].

[1] Vgl. Hunger, Tieromina, S. 11, Anm. 1; Klauber, Pol.-Relig. Texte, S. XXXIII.



Die Deutung im ersten Teile lautet durchweg: „(der Feind?) wird durch die Waffe fallen, Aufstehen meines Heeres, Regen wird regnen". Im zweiten Teile würde man dementsprechend erwarten: „(der König o. dgl.) wird durch die Waffe fallen, Aufstehen des Heeres des Feindes, Regen wird nicht regnen". So lesen wir auch in der Tat Rs. 6. 8. 10. In den übrigen Zeilen des zweiten Hauptabschnittes, die die Deutung enthalten (Vs. 24. Rs. 2. 13. 15. 17), ist aber durch die unauffällige Veränderung von *ina* in *ana* eine beträchtliche Verschiebung des Sinnes der Deutung zugunsten des Befragers erzielt worden. Der Anfang der Deutung lautet nämlich jetzt: (der König o. dgl.) wird sich auf die Waffe stürzen usw.". Sicher ist diese Nüanzierung auch Rs. 6. 8. 10 beabsichtigt gewesen, aber infolge der Unachtsamkeit des Verfassers oder Abschreibers der Tafel unterblieben.

Jeder der beiden Hauptabschnitte zerfällt wieder in drei Unterteile: der erste bezieht die Deutung auf den Tag, der zweite auf den Monat, der dritte auf das Jahr. Hier setzen nun die Zahlenspielereien ein. Zugrunde gelegt ist diesen die Zahl 1, die dem Volltage entspricht, So ergibt sich für den Monat die Zahl 30, für das Jahr die Zahl 360, mit anderen Worten, es wird mit Kalenderzahlen operiert. Da nun jeder der drei Unterabschnitte noch in drei weitere Teile zerfällt (oberer Teil, Mitte und unterer Teil der Leberrückfläche), so ergibt sich als Beginn der Rechnung für den Tag die Zahl $^1/_3$, für den Monat die Zahl 10 und für das Jahr die Zahl 120. Das Schema sieht also, dem gut erhaltenen zweiten Hauptteile entnommen (Vs. 22 ff.) folgendermassen aus:

I.

1. Oberer Teil der Leberrückfläche — $^1/_3 . 1 = ^1/_3$ — Deutung auf 4 Doppelstunden bezüglich.
2. Mitte der Leberrückfläche — $^1/_3 . 2 = ^2/_3$ — Deutung auf 8 Doppelstunden bezüglich.
3. Unterer Teil der Leberrückfläche — $^1/_3 . 3 = 1$ — Deutung auf 12 Doppelstunden bezüglich.

II.

4. Oberer Teil der Leberrückfläche — 10 . 1 = 10 — Deutung auf 10 Tage bezüglich.
5. Mitte der Leberrückfläche — 10 . 2 = 20 — Deutung auf 20 Tage bezüglich.
6. Unterer Teil der Leberrückfläche — 10 . 3 = 30 — Deutung auf 30 Tage bezüglich.

III.

7. Oberer Teil der Leberrückfläche — 120 . 1 = 120 — Deutung auf 4 Monate bezüglich.
8. Mitte der Leberrückfläche — 120 . 2 = 240 — Deutung auf 8 Monate bezüglich.
9. Unterer Teil der Leberrückfläche — 120 . 3 = 360 — Deutung auf 12 Monate bezüglich.

Vom ersten Hauptteile ist nur noch Abschnitt II zur Hälfte (Vs. 1 ff.) und Abschnitt III (Vs. 11 ff.) ganz erhalten. Was heute verloren gegangen ist, kann dem zweiten Hauptabschnitte entsprechend leicht ergänzt werden. Was uns diesen ersten Hauptteil aber so besonders wertvoll macht, ist die noch wohl erhaltene kuriose Anleitung, wie für das Jahr die Zahl 120 zu errechnen ist. Sie findet sich Vs. 5 ff. und bietet einen höchst interessanten Beitrag zur Kenntnis der akkadischen Zeitrechnung. Das der Rechnung zugrunde gelegte Zeitmass ist das uddazallû. Zu seiner Erklärung muss ich weiter ausgreifen.

1. In der Götterliste K 4349, Rs. XII, 46 f. (CT XXIV, pl. 45; vgl. Delitzsch, Wörterbuch, S. 137) lesen wir:

2400 = *ud-da-zal-li šatti*
200 = *ud-da-zal arḫi*

Mit anderen Worten: 1 Tag hat $6^2/_3$, 1 Monat 200 und 1 Jahr 2400 uddazallê. 1 uddazallû hat eine Dauer von 3^h 36^m. Hommel (Sumer. Lesestücke, S. 41; Aufs. und Abhandl., S. 242, Anm. 2 und 459 f.; OLZ X, 1907, Sp. 332 f.) und Lehmann-Haupt (Verhandl. Berl. Anthrop. Gesellsch. 1896, S. 448 ff.; Zeitschr. f. Ethnol. XXVIII, 1896, S. 447 f.)[1] haben diese Angaben einst lebhaft erörtert, und der letztere hat auf die folgenden kalendarischen Beziehungen des uddazallû aufmerksam gemacht:

1 uddazallû	=	216 Minuten
60 uddazallê	=	9 Tage = $^1/_3$ Monat
3600 uddazallê	=	540 Tage = $1^1/_2$ Jahre
7200 uddazallê	=	1080 Tage = 3 Jahre.

2. Der Text K 2164 + 2195 + 3510, den ich Babyloniaca VI, p. 8 ff. veröffentlicht habe, bietet Vs. 26 f. die folgende Angabe:

26. . . . . $1^2/_3$ UD-DA-ZAL^e *ûmu*^{mu}
27. [50 UD-DA-ZAL]$^{e(?)}$ *arḫu* 600 UD-DA-ZAL-LA^e *šattu*

Hier haben wir also eine von der zuvor besprochenen völlig abweichende Ueberlieferung vor uns. 1 Tag umfasst nur $1^2/_3$, 1 Monat 50 und 1 Jahr 600 uddazallê. Für 1 uddazallû ergibt sich daraus eine Dauer von 14^h 24^m. Wie Kugler, Sternkunde, Ergänzungsheft, S. 89, Anm. 1 zuerst erkannt hat, ist dieser Wert mit der Dauer des längsten babylonischen Lichttages identisch (vgl. Kugler, Babyl. Mondrechnung, S. 75 ff., Sternkunde I, S. 174 f.). Er wurde also direkt als ein Mass der Zeit verwandt.

Zum gleichen Resultate führt der folgende Text:

3. In der zweiten Tafel der Serie ^{kakkab}APIN lesen wir Vs. II. 13 ff.:

13. *šum-ma* UD-DA-ZAL-LÁ^e *ûm[i] arḫi u šatti ana pâni-ka*
14. $1^2/_3$ UD-DA-ZAL-LÁ^e *ûm[u ûm]ê(?)*^{me} *ša arḫi ÌL-ma*
15. UD-DA-ZAL-LÁ^e *arḫi tammar* 50 UD-DA-ZAL-LA^e *arḫu*

„Wenn du die uddazallê eines Tag[es], eines Monats und eines Jahres vor dir hast, so hat $1^2/_3$ uddazallê 1 Ta[g]. [Die Ta]ge (?) des Monats erhebe (d. h. multipliziere damit), die uddazallê eines Monats erhältst du. 50 uddazallê (hat) ein Monat".

[1] Vgl. auch Ginzel, Klio I, S. 352, Anm. 5 und vor allem Weissbach, ZDMG 70, S. 366 ff.

Wie ohne weiteres ersichtlich ist, liefert dieser Text den gleichen Wert für 1 uddazallû wie der unter 2 besprochene.

4. Unser Text endlich macht über uddazallû die folgenden Angaben (Vs. 6 ff.):

„2400 uddazallê: 1 Jahr vergeht und 200 uddazallê: 1 Monat [vergeht?]. Wenn du es (d. h. die Rechnung) für 1 Jahr machst, so [multipliziere?] die $6^2/_3$ uddazallê eines Tages mit 360. $6^2/_3$ mal 360 : 2400 erhältst du. 2400 uddazallê (hat) ein Jahr".

Vorerst bis hierhin. Ein Vergleich mit dem unter 1 besprochenen Texte lehrt ohne weiteres, dass die Angaben über uddazallû hier wie dort genau übereinstimmen. Aus den vier Textstellen, von denen je zwei zusammengehören, lassen sich für uddazallû also die beiden folgenden Reihen ableiten:

	I.	II.	
1 Tag	$1^2/_3$	$6^2/_3$	uddazallê
1 Monat	50	200	„
1 Jahr	600	2400	„

Wie wir unter 2 gesehen haben, liegt der ersten Reihe ein astronomischer Wert zugrunde. Ueber ihre Entstehung ist daher weiter kein Wort zu verlieren. Die zweite Reihe ist dagegen sichtlich sekundär. Denn ihre Werte machen genau $\frac{1}{4}$ der ersten Reihe aus. Sie ist wohl geschaffen in dem Bestreben, das allzu grosse Zeitmass, das jene bietet, entsprechend zu verkleinern.

Kehren wir nun zu unserem Texte zurück. Die letzten Worte über uddazallû hiessen: „2400 uddazallê (hat) ein Jahr". Die Zahl 2400 wird in Keilschrift [Keilschriftzeichen] geschrieben. Dafür ist auch die Lesung 40 möglich. Das hat sich nun der Verfasser des Textes zunutze gemacht. Er multipliziert 40 mit 3, dieser Haupt- und Grundzahl des akkadischen Zahlensystems, und erhält 120. Das ist aber, wie wir oben gesehen haben, die Zahl, die der Zahlenspielerei in dem dem Jahre gewidmeten Abschnitte zugrunde gelegt ist (als Zahl der Tage eines Dritteljahres).

Noch eine andere Erklärung wäre möglich. Behalten wir die Lesung 2400 bei, so müssen wir statt $3 : \frac{3}{60} = \frac{1}{20}$ lesen. Dann wäre das Resultat ebenfalls 120. Damit würde aber das Motiv, das durch Multiplikation mit der wichtigen Zahl 3 in die Rechnung hineingebracht wird, fortfallen, da dem Bruche $\frac{1}{20}$ doch jegliche Bedeutung im akkadischen Zahlensysteme abgeht. Deshalb erscheint diese Auffassung des Textes mir unwahrscheinlich.

Wahrscheinlich haben die dem Tage und dem Monate gewidmeten Abschnitte des ersten Hauptteiles ähnliche Berechnungen für die Grundzahlen dieser Abschnitte ($\frac{1}{3}$ und 10) enthalten. Leider ist aber gerade diese Partie des Textes verloren gegangen. Ob auch dort den Berechnungen das uddazallû zugrunde gelegt war, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Hinweisen will ich noch auf die beiden Zeilen 5 und 17 der Vorderseite, wo es heisst, dass, wenn die Berechnung für 2 Monate, bez. 2 Jahre gemacht wird, die Grundzahlen 20, bez. 240 sind.

Die Zeilen 19—21 der Vs. bringen gewissermassen ein Resumé des ersten Hauptteiles, doch ist hier auf Zahlenspielereien verzichtet.

An ähnlichen Texten, wie der hierbesprochene, bieten die beiden oben zitierten CT-Bände nur noch ein einziges Exemplar: K 12390 (CT XXXI, pl. 2). Leider ist es nur ein kleines Fragment. Es lautet in Umschrift:

. . . .
1. [ ] . . . . Ḫar . . . [ ]
2. [ ] . . . *a-dan-ni la ti-du-*[*u* . . . .]
3. [ ] . . $6^2/_3$ *tam-mar* $6^2/_3$ *a-na* 36[0]
4. [ ] Itu *mîlu* Nam-mi Gar Un Gab [ ]
5. [*šumma* . . . *rêš ṣ*]*êri imna ubâni ana*(?) Gab 40 . . . [ ]
6. [ ] *ina* 40 *ûmi*[mi] *šamû*[u] *izannun*[nun] . . [ ]
7. [*šumma* . . .] *ḳabal ṣêri imna ubâni ana*(?) Gab 4[0 . . .]
8. [. . . . *i-*]*na* 2 *arḫê* 20 *ûmi*[mi] *šamû*[u] [*izannun*[nun] . . . .]
9. [*šumma* . . . *iši*]*d ṣêri imna ubâni ana*(?) Gab 40 . . [ ]
10. [ ] . . . . [ ]

Wie man sieht, ist mit dem Fragment nicht viel anzufangen. Auch hier werden, wie bei dem oben behandelten Texte, drei Teile der Leberrückfläche (oberer Teil, Mitte und unterer Teil) unterschieden. Z. 3 treffen wir die aus K 4061, Vs. 5 ff. wohl bekannte Zahl $6^2/_3$, d. i. die Zahl der uddazallê eines Volltages, an und wie dort Vs. 8 wird auch hier die Multiplikation mit 360 ausgeführt, um die Zahl der uddazallê eines Jahres zu erhalten. Die Zahlenspielereien bieten hier aber andere Werte als in dem oben behandelten Texte. Leider sind sie uns ja nur für ein Abschnitt erhalten. Wir lesen dort die Zahlen 40 Tage (Z. 6), 2 Monate 20 Tage = 80 Tage (Z. 8) und, wie in Z. 10 zu ergänzen ist, 4 Monate = 120 Tage. Für welche Zeitperiode die Angaben dieses Abschnittes gelten und wie sie abzuleiten sind, lässt sich bei der Dürftigkeit des Erhaltenen nicht mehr feststellen.

Geographica.

Von Bruno Meissner.

3. [*Zalzallat*].

Das Zünglein der Wage in dem Streit, ob der [Keilschriftzeichen][1] geschriebene Fluss einen bei Upî (Nabonid-Cyruschronik Rs. A 13) und Sugagu (Chron. P Rs. III, 21; Synchron. Gesch.

[1] Das Material ist gesammelt bei Streck OLZ 1913, 86 ff.

I, 19) fliessenden Kanal bezeichnete, oder nur eine graphische Spielerei für *Ì-dik-lat*[1] (Dhorme RA VIII, 60, 97; Meyer SBAW 1912 Abh. XLVII, 1100) sei, scheint sich immer mehr zugunsten der zweiten Ansicht senken zu wollen. Schon die von Dhorme RA VIII 48, II, 41 f.; Rs. I, 5 f. publizierte Stelle: *mê bûri (nâr)* [Keilzeichen] *u bûri (nâr) Puratti bîta isâlaḫ* = mit dem Wasser eines Tigrisbrunnens und eines Euphratbrunnens soll er den Tempel besprengen, lässt kaum eine andere Deutung als Tigris zu. In einem astrologischen Text (K. 12630; s. Bezold Cat. 1255) wird der [Keilzeichen]-Fluss ebenfalls neben dem Euphrat genannt, auch in dem Vokabular Th. 1905, 4—9, 401 (King, Cat. Suppl. 77)[2] beginnt eine Abteilung mit [Keilzeichen] und *Pu-rat-tum*, also überall die nahe Verbindung und Gegenüberstellung der beiden Flüsse. Vielleicht würde eine Veröffentlichung der beiden zuletzt erwähnten, bisher nur im Auszuge bekannten Texte die Frage entscheiden helfen.

Der Brief des Königs Asa von Juda an Benhadad von Damaskus.

Von Anton Jirku.

1. Kg. 15, 16 ff. wird erzählt, dass Asa von Juda, bedrängt durch Baʿsa von Israel, eine Botschaft an Benhadad von Damaskus gesendet habe, die folgendermassen lautete: (V. 19.)

„Ein Bündnis sei zwischen mir und zwischen dir, [wie] zwischen meinem Vater und zwischen deinem Vater. Hier sende ich dir ein Geschenk an Silber und Gold. Wohlan! Löse dein Bündnis mit Baʿsa von Israel, dass er von mir abziehe.“

Dass diese Worte in einem Briefe (סֵפֶר) gestanden hätten, wird im alttestamentlichen Texte nicht gesagt, obwohl es doch nicht zweifelhaft sein kann, dass Asa diese wichtige Botschaft der sicheren Uebermittlung wegen schriftlich gesendet haben wird; dem Berichterstatter über dieses Ereignis wird dies so selbstverständlich gewesen sein, dass er es gar nicht glaubte besonders erwähnen zu müssen.

An dem Wortlaute dieser von Asa gesandten Botschaft ist nun dies von besonderem Interesse, dass sie starke Anklänge an den Stil mancher Briefe von El-Amarna zeigt, was schwerlich als ein blosser Zufall wird angesehen werden dürfen. Wir verweisen dazu auf die Briefe Nr. 6, 8, 9, 10, 19. bei Knudtzon, die El-Amarna-Tafeln. (VAB. 1915. II, 1.)

In **Nr. 8, 11. f.** lesen wir:

„Wie unsere Väter es miteinander (waren), so wollen auch wir gute Freunde sein.“

Nr. 6, 8. ff. „So wie früher du und mein Vater miteinander gute Freunde waren, so wollen nun auch ich und du es mit einander sein.“

Nr. 9, 7. f. „Seit mein Vater und dein Vater miteinander über gute Freundschaft redeten, übersandten sie einander schöne Geschenke —“

Nr. 10, 8. ff. „Seit (der Zeit des) Karaindasch, seit Boten deines Vaters zu meinem Vater kamen, bis jetzt sind sie gute Freunde gewesen. Jetzt sind wir, ich und du, gute Freunde.“

Nr. 19, 9. ff. „Zur Zeit deiner Väter haben sie mit meinen Vätern in hohem Grade Freundschaft unterhalten. — — —.

Jetzt, da du mit mir, wir gegenseitig Freundschaft unterhalten, hast du sie zehnmal grösser gemacht als mit meinem Vater.“

Die beiderseitige Aehnlichkeit ist unverkennbar. Hier wie dort gedenkt der Schreiber in seinen einleitenden Worten der Freundschaft der beiden Väter, die sich nun auch auf ihn und den neuen König übertragen habe.

Wie diese Aehnlichkeit zu erklären sein wird, dürfte nicht schwer zu sagen sein. Es wird hier ein jahrhundertealter Briefstil vorliegen, wie er bei dem Verkehre zwischen befreundeten Höfen üblich gewesen sein wird. Denn auch darin sind sich das Schreiben des Königs Asa und die angeführten Briefe der El-Amarna-Zeit ähnlich, dass es sich bei ihnen allen immer um den Briefwechsel unabhängiger Könige handelt, während sich die palästinensischen Vasallen in ihren Schreiben an die ägyptischen Könige dieser Formel nicht bedienen; ebenso schreiben die judäischen und israelitischen Könige so nicht an ihre Untergebenen (vgl. 2. Sa. 11, 14 ff. 1. Kg. 21, 8 ff. 2. Kg. 10, 1 ff.).

Nun wäre auch die Frage von Interesse, in welcher Sprache und Schrift dieser Brief des Königs Asa an den König der Aramäer abgefasst gewesen sein wird. G. Beer (zur israel.-jüd. Briefliteratur, Alttestam. Studien, R. Kittel gewidmet. 1913, S. 23.) hält es für wahrscheinlich, dass die vorexilischen Briefe schon alle in nordsemitisch-kanaʿan. Schrift geschrieben waren; und zwar vermutet er dies auf Grund der Meschaʿ-Inschrift sowie der Ostraka von Samarien.

Wir meinen, dass wir dies bei dem Briefe des Asa nicht mit der gleichen Sicherheit werden annehmen können. Der den El-Amarna-Briefen so ähnliche Stil würde freilich in dieser Frage

---

[1] Unsicher ist II. R. 52, 69 c, wo gewiss mit Jensen ZA XV, 247 so zu lesen ist. Da das Wort aber die Fangzeile der nächsten Tafel bildet, ist es nicht sicher, ob wir hier auch eine Stadt vor uns haben.

[2] Das Wort in Kol. I der Rückseite ist *[me-luḫ]-ti (il)Ištar* zu ergänzen.

noch nichts Entscheidendes sagen. Allein wenn wir in Erwägung ziehen, dass es sich um den Brief eines Judäers an einen Aramäer handelt, so können wir doch wohl annehmen, dass man sich dazu der alten (babylonischen) Diplomatensprache bedient haben wird, da das Aramäische diesen seinen späteren Platz damals noch nicht einnahm. Lehren uns doch die Briefe aus Ta'annak, dass zur El-Amarna-Zeit auch die palästinensischen Fürsten unter sich in babylonischer Schrift und Sprache schrieben, und die beiden in Gezer gefundenen Kontrakte zeigen uns, dass man auch noch im 7. Jahrhundert in Palästina die Keilschrift verstand.

Die Fürstensprüche im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

Die Fortsetzung der Behandlung von Texten des Hesekielbuches bringt die Stücke, die sich nach der herkömmlichen Deutung mit „den“ Fürsten Judas beschäftigen, also zugestandenermassen politische Bedeutung haben. Schon Winckler hat sich an dem Texte versucht; er hat zwar die hergebrachte Deutung auf Zedekia und seine Vorgänger bestritten, ist aber mit dem überlieferten Wortlaut nicht recht fertig geworden. Ich gebe wieder Text, Uebersetzung, Anmerkungen zu den Glossen und eine Betrachtung der geschichtlichen Lage.

1. Der Text.

A. Kap. 17.

ויאמר אלי בן־אדם
חוד חידה אל־בית ישראל
הנשר ארך האבר
אשר לו הרקמה בא

[1] ויהי דבר־יהוה אלי לאמר
[2] ומשל משל [3] ואמרת כה־אמר יהוה
[4] הגדול [5] גדול הכנפים
[6] מלא הנוצה
[7] אל־הלבנון

---

[8] ויקח את־צמרת הארז את ראש יניקותיו קטף ויביאהו אל־ארץ כנען בעיר רכלים שמו

ויקח מזרע הארץ
ויתנהו בשדה זרע
עליו מים רבים צפו
ויצמח ויהי לגפן

[9] על־מים רבים שמו
[10] סרחת שפלת קומה לפנות דליותיו אליו ושרשיו תחתיו יהיו

---

[11] ותהי לגפן ותעש בדים ותשלח פראות

ויהי נשר אחר
והנה הגפן נכנפה
ושרשיה שלחה לו
מערוגת מטעה התצלח

[12] גדול גדול כנפים [12a] ורב נוצה
([13] אליו) עליו דליותיו
[14] להשקות אותה
[15] אמר כה אמר יהוה

---

[16] אל־שדה טוב אל־מים רבים היא שתולה לעשות ענף ולשאת פרי להיות לגפן אדרת

הלא את־שרשיה ינתק
ויבש כל־טרפי צמחה
ולקח את־צמרת הארז
את ראש יניקותיו יקטף

[17] ואת־פריה | יקוסס
[18] ולא־בזרוע גדולה ובעם רב למשאות אותה משרשיה
[19] והנה שתולה הלא כגעת בה רוח הקדים תיבש יבש על־ערגת צמחה תיבש
[20] ויהי דבר־יהוה אלי לאמר ......

יביאהו אל־ארץ כנען
ושתל על־הר תלול

[21] כה אמר יהוה ולקחתי אני מצמרת הארז הרמה ונתתי מראש ינקותיו רך אקטף ושתלתי אני על הר־גבה ותלול בהר מרום ישראל אשתלנו ונשא ענף ועשה פרי והיה לארז אדיר ושכנו תחתיו כל צפור

כל־כנף בצל דליותיו תשכנה וידעו כל־עצי השדה
כי אני יהוה השפלתי עץ גבה הגבהתי עץ שפל הובשתי
עץ לח והפרחתי עץ יבש אני יהוה דברתי ועשיתי

והיה לארז אדיר
ושכנו תחתיו כל־כנף

B. Kap. 19_{1-9}.

ואתה בךאדם שא קינה
על־נשיא ישראל
מה אמך לביא
בין אריות רבצה

[22] ואמרת
[23] בתוך כפירים רבתה גוריה

ותרא כי נוח לה
אבדה תקותה
ותקח אחד מגריה
כפיר שמתהו

[23] ותעל אחד מגריה

ויתהלך בתוך אריות
כפיר היה
וילמד לטרף טרף
אדם אכל

[23] כפיר היה
[23] וילמד לטרף טרף
[23] אדם אכל
[24] [וידע אלמנותיו ועריהם החריב

ותשם ארץ ומלאה
מקול שאגתו
ויתנו עליו גוים
ממדינות סביב

[23] וישמעו אליו גוים

ויפרשו עליו רשתם
ויסגר במצר
למען לא־ישמע קולו
על־הרי ישראל

[23] בשחתם נתפש
[25] [בשחתם נתפש
[25] [ויתנהו בחחים
יבאהו
[23] ויבאהו בחחים אל־ארץ מצרים
[23] ויבאהו אל־מלך בבל

C. 19_{10-14}.

אמך כגפן סמדר
על־אפיק שתולה
ויהי לה מטה עז
לשבט משלים

[26] פריה וענפה היתה ממים רבים
[27] על־מים

ותגבה קומתו וירא
ברב דליתיו
ותשב רוח הקדים
ותיבש ....ה

[28] על־בין עבתים
[29] בגבהו
[30] חמה לארץ השלכה
[31] פריה
[32] התפרקו (ינקמו)
[33] ויבש מטה עז [34] האש אכלתהו

---

[85] וצמא [86] ותצא אש ממטה בדיה אכלה

[37] אשר היה בעצי היער [37a] הזמורה
[38] היקח ממנו עץ לעשות למלאכה
[39] הנה לאש נתן לאכלה
[40] את שני קצותיו אכלה האש ותוכו נחר היצלח למלאכה
הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה אף כי אש
אכלתהו ויחר ונעשה עוד למלאכה

2. Die Uebersetzung.

A.

Er sprach zu mir: Menschensohn!
Gib ein Rätsel auf dem Hause Israel.
Der Adler mit langen Schwingen,
im bunten Gefieder ist gekommen.

Und er nahm vom Gewächs des Landes
und setzte es ins Saatfeld,
über das reichliches Wasser fliesst.
So wuchs es an und wurde zum Weinstock.

Da erschien ein anderer Adler.
Und sieh, der Weinstock, sich unter den Flügeln bergend
und seine Wurzeln ihm zustreckend
fort von dem Beete, da er gepflanzt. Wird's ihm glücken?

Wird er nicht seine Wurzeln ausreissen,
dass seine frischen Zweige welken,
und den Wipfel der Zeder fassen,
die Spitze ihrer Sprossen abpflücken,

Sie ins Land Kanaan bringen
und sie auf dem . . . . . Berge pflanzen,
dass sie zur gewaltigen Zeder werde,
unter der wohnt alles, was Flügel hat?

B.

Und du, Menschensohn, stimm ein Klagelied an über den Fürsten Israels:
Welcher Art war deine Mutter! Eine Löwin, die zwischen Löwen lagert?

Wie sie sah, dass sie in Greisenruhe,
ihre Hoffnung entschwunden war,
da nahm sie einen von ihren Fremdlingen,
als Jungleu setzte sie ihn ein.

So kam er in die Gesellschaft der Löwen,
ein Jungleu war er geworden.
Und er lernte Beute machen,
Menschen frass er.

ועתה שתולה במדבר
בארץ ציה
ולא היה בה מטה עז
שבט למשל

D. Kap. 15.

ויאמר אלי בן־אדם
מה־יהיה עץ־הגפן מכל־עץ
אם־יקחו ממנו יתד
לתלות עליו כל־כלי

Da erstarrte Land und Bewohnerschaft in ihm, sobald er brüllte.
Und es vereinigten sich wider ihn Leute aus den Bezirken ringsum.

Sie spannten wider ihn ihre Netze aus,
und er wurde eingeschlossen auf der Burg,
Damit man seine Stimme nicht mehr höre
auf den Bergen Israels.

C.

Deine Mutter glich dem Weinstock in der Blüte,
am Rinnsal gepflanzt.
Und es ward ihm eine mächtige Rebe
zum Herrscherstabe.

Und hoch wurde ihr Wuchs, und sie fiel auf durch die Menge ihrer Ranken.
Da wehte der Ostwind
und trocknete aus sein . . . .

Und nun steht er in der Wüste,
in trockenem Lande,
und nicht blieb ihm eine mächtige Rebe
als Herrscherstab.

D.

Er sprach zu mir: Menschensohn!
Was hat Rebenholz vor allem Holz voraus?
Wahrlich, man nimmt davon nicht einen Pflock,
daran aufzuhängen alles Gerät!

(Schluss folgt.)

Biblisch-Talmudisches.

מָזוֹר—מָגוֹר.

Von J. N. Epstein.

מזור-מגור kommt in der Bibel und im Talmud in verschiedenen, meistverkannten, Nuancen vor.

Das talmudische מגור. 1. Eine Barajta, b. BM. 30a (Pes. 26b) lehrt: Wenn einer ein Kleidungsstück findet, לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגור לצרכו אבל ישטחנה על גבי מטה

ועל גבי מנור לצרכה ,נזדמנו לו אורחים לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מנור בין לצורכו בין לצורכה, „darf er es weder auf einem Bett noch auf einem מנור zu seinem Bedarf ausbreiten, er darf es aber nach dessen Bedarf (wenn das Kleid gelüftet werden muss) auf einem Bett oder auf einem מנור ausbreiten. Wenn aber Gäste zu ihm gekommen sind, darf er es weder auf einem Bett noch auf einem מנור, weder zu seinem Nutzen noch zu dessen Nutzen ausbreiten" („wegen Diebe").

מגור, statt מנור der Drucke und des Aruch[1], hat richtig Ms. München (Strack) in BM. und Pes., ebenso hatte R. Isak aus Wien, OZ. III (BM.) Nr. 84[2].

2. b. Sab. 29b handelt (R. Jochanan) von einem, weniger als drei Tephaḥim auf drei Tephaḥim grosses, Stück Zeug, „wenn man es an einem מגור hängt, oder hinter die Tür legt", שתלאו במגור או שהניחו לאחורי הדלת, ob es als aufbewahrt oder weggeworfen betrachtet werden soll[3].

מגור statt מנור, haben Ms. M.[4], RS. zu Kel. XXVIII 2 Venedig 1523 (mehrmals) und die hebräische[5] Uebersetzung des Maimonides-Komm. zu Kel. ibid. ed. pr. und Venedig 1528.

Das Wort wird mit יתד, cheville, „Pflock" (Raschi u. a.), „Stange", קנה (OZ.) und דבר שמזומן לשטוח עליו כלי כביסה („Aruch") „etwas worauf man Wäsche ausbreitet (hängt)", erklärt[6].

Es ist das Assyrisch-Aramäische *masūru* — מזורא, „Walkerstock" u. ä. Assyr. *mazūru*, syn. [(iṣ)] *dimmu* („Stange") *ša* [(amel)] *ašlaki* (Idgr. KU.UD, KU = ṣubatu, UD = BABAR = piṣu, „Kleid + Weissen"!), „Stange des Walkers", s. Del. HWB. 396b und 221 (MA. I 518a). Syr. ܡܙܘܪܐ „Keule", „Stab", „bes. der, mit dem die Wäscher die Wäsche klopfen" (מזורא דקצרא, DBB. 1048, AUDO II 43, PSm. 2063). Bab.-Aram. ist מזורא „Walkerstock" („Waschholz"), b. Sab. 123a im Namen von Rab: סיכי זירי ומזורי, „Pflöcke, Pressbretter und Walkerstäbe", j. Sab. XVII 16b oben und Bez. I 60c mitte ebenso: בזיירה ומְזוֹרָה וכו' (so punktiert[1] bei Ginzberg, Fragments 169) und erklärt: ומזורה דו חבט ביה, „מזורא ist das mit dem er (der Wäscher) klopft". Halachot Reü, ed. Schlossberg S. 5 wiedergibt das babylonische ומזורי mit ומי שחובטין בו כובסין; Hal. Ged. ed. Berlin 112—113: „ein Holz länger als eine Elle, mit dem die Wäscher ihre Arbeit verrichten", פי' סיכי זיארי ומזורי כלים הן של כובסין וכו' זיארי יש להן עץ ארוך שיעור אמה וכו' ומזארי (so) עץ ארוך ממנו ועושין בו מלאכתן; R. Chananel z. St. und Aruch, III 288 Kohut: כלי עץ שהכובס מכה בו את הבגדים[2].

Als Femininum, und ursprünglich wohl in diminutivem Sinne gebraucht, heisst Syr. ܡܙܘܪܬܐ „Keule", (knotiger und spitzer) Stab" (zum Züchtigen, „Knüttel"), BB ibid., AUDO II 43, PSm. 2063. Bab.-Aram. מדורתא ist schlechthin „Peitsche", „Knute"; b. Joma 23a erklärt Rab Jehuda[3] (Schüler von Rab und Samuel; in Pumbedita, st. 299) פקיע der Barajta (לוקה מן הממונה בפקיע) mit מדורתא und dieses מדורתא erklärt Rab Papa (in *Naraš* bei Sura st. 375 oder 376) מטרקא דטייעי דפסיק רישיה (مِطْرَق, Fränkel 260) „Peitsche der Araber deren Ende geteilt[4] ist (in mehreren Riemen und Streifen). So מדורתא bei Rab Hâj Gaon, RGA. ed. Harkavy Nr. 330 (S. 158), RCH. מדולרתא(!), Aruch (s. v. דר, מטרקא und פקע) מדוורתא; AG. מדרא, Ms. Oxf. (Rabbinowicz); מתעורתא (!). Zur Zeit Rab Jehudas (und in seiner Gegend) hiess sie מדורתא, in einem anderen Ort (und später) hatte sie einem anderen Namen und hiess מטרקא (Rab. Hâj. ibid.). Die Etymologie aber war schon dem Gaon unklar; er erklärt: ומדורתא בלשון ארמי לשון הַשֵּׂג דבר באעי איניש למימר השגתיו

---

[1] [Aber s. v. קל 3 hat auch Aruch: מגור (so Edd.!).]

[2] Verdruckt מגור: מגור יש מפרשים קנה ויש מפרשים מלשון נהרסו ממגורות (Joel II 17), l. מגור, was ja das biblische ממגורות, mit dem es die zweite Erklärung identifiziert (מגור = „Behälter") beweist.

[3] Nicht hierher gehört das im gleichen Zusammenhang stehende מזור, j. Sab. II 5a: עשאה מזור טהור וכו' = אספלנית מלוגמא ורטיה, Kel. XXXVIII 3, Tos. Kel. BB. VI 4.

[4] Das zweite Mal aber: במגור.

[5] Der arab. Komm. aber (ed. Derenbourg) hat dafür قميص und ثوب; er hatte also die LA. von R. Chananel z. St. כשתחבו בבגדו gehabt, welche LA. der hebräische Uebersetzer verwarf und die Erklärung nach seiner LA. ausbesserte. [שתלאו בבגדו auch bei R. Chefez, JQR. NS., V 436.]

[6] Wenn man über eine Stange (stehend mit Querholz an der Ecke, oder ohne Querholz horizontal gelegt) ein „Kleid" wirft, gibt es ev. eine spanische Wand, aus der ein Finder Nutzen ziehen kann (לצרכו).

---

[1] Unter jedoch ומְזוֹרָה.

[2] Unrichtig Levy III 64a: מְזוֹרָה f. (!) Pressbrett usw.

[3] So רב יהודה alle Mss. (Rabbinowicz), R. Hâj und Aruch.

[4] So richtig Raschi; Syr. פקיעא: צריא, צליפא, סדיקא (AUDO 316) und so R. Hâj. ibid.: והוא כמו מקל שתלוי בו פשתן מופקע ומופשל בחבל (l. כחבל) und R. Chananel (= Aruch): והוא כמין חבל מפתיל תלוי במקל כבנין הרצועה שב"ד מכין בה, vgl. MGWJ. 60, 115 sub 11 (l. شِراك שראך, st. שראף des Ms. Breslau).

אמ׳ דורתיה ואדורתיה, und er verweist ferner auf ולא דורוה (BK. 92b Aruch s. v. דר und Kalla r. X), „sie erreichten ihn nicht"; denn die Peitsche „erreicht den Schlagenden" („der Schlagende hält den Stock in der Hand")! Es ist aber einfach unser syrisches Wort ܡܙܘܢܐ, mit dem regelrechten Uebergang von ז in ד (ذ)

In מנור („Stange") dagegen der (babylonischen) Barajta und des R. Jochanan in b. Sab., ist das ז — das ja wie „dz" („zd") lautete, wie die Lautskala: Nord- und Nordost-Semitisch ז, Biblisch-[1] und Spät-Aramäisch ד, Arab. ذ (LXX: Ἔσδρας — עזרא) beweist — in נ, das dann wohl wie das arabische ج gesprochen wurde, „übergangen", was ja auch sonst vorkommt wie z. B. Bab.-Aram. גנובתא („Schwanz") — זנב — דונבא einerseits und גלוסקום — דלוסקום = γλωσσοκομεῖον (Fränkel, 33) anderseits.

Weitere Formen sind: Bab.-Aram. פּוּרא „Stock", „Knüttel", BK. 28a (Ms. H. פוירא), BB. 99b (H. פוירא): „Er nehme einen Stock und setze sich" (am Wege), und verschaffe sich sein Recht; Syr. mit prost. א: ܐܦܘܙܢܐ „Pflugbaum" („die Deichsel"), DBB. 13 s. v. (PSm. 11), BA. und BB. (354) s. v. בבסא (PSm. 444); in Sawâd ܐܦܘܙܢܐ, ܦܘܙܢܐ „Kettenbaum" o. ä., Audo I 4; Arab. بَيْزَر „Walkerstock", „Knüttel, Keule", aus einen aramäischen ביזרא (s. Fränkel 259)[2]. Sie gehören alle letzten Endes zu מזורא (מְזָרָא[3]) mit Uebergang des מ in ב (פ), was auch im Neusyr. und Mandäischen (Nöldeke, Neusyr. Gramm. 51 und Mand. 50) vorkommt.

Das Aramäische מזורא (מזורתא) bedeutete also auch „Peitsche", und auch das Assyr. mazūru kommt als Syn. zu *mušellu* („Schlüssel"?) vor, es hatte also auch ein mazūru gegeben, das die Form von einer „Stange mit Haken" hatte. So kommen wir, mit Delitzsch (Prol. 67), zum biblischen מזור.

Das Biblische מנור—מזור. Obad. I 7 ישימו מזור תחתיך, „sie legen ein מזור unter dich". Nach LXX und Targ.: „Schlinge, Fallstrick"; genauer: „Springstock", was zu תחתיך besser passt, als Delitzsch „Stange mit Widerhaken".

Eine weitere Nuance von unserem מזור, und zwar hier wiederum wie in der Barajta[1] in der Form von מנור, ist in Jes. XXXI 9 erhalten: וסלעו מִמָּגוֹר יעבור וחתו מִנֵּס שריו, („Assur flüchtet vor dem Schwert", V. 8) und sein Fels („Heeresmacht") verschwindet vom מנור[2] und seine Fürsten fliehen („in Schrecken") von der Fahne", מִנֵּס. מנור parallel zu נֵס ist wohl letzterem ähnlich, eben — ein „Panier" oder eine „Standarte". Auch נֵס bedeutet ja in erster Reihe „Stange", Num. 21, 8, 9, und dann erst „Fahne".

[1] Die Papyri haben neben häufigen ז- nicht selten ד. Auch das Mandäische und das Uzvāreš haben oft ז, Nöldeke, Mand. Gramm. 43 und 484.

[[2] So wohl j. Naz. Ende, 58a מה הדין ביזרא, wo בוזרא dem שמיר ושית Jes. VII 25 entspricht, etwa „Stumpf" (der die Axt „fürchtet"), Midr. Sam. II 8 ed. Buber (50): מה הדין סירא, ed. pr. בורה l. בזרה.]

[3] Vgl. das oben zitierte Gaonäische מאזרי! Syr. ܡܙܘܢܐ (ܡܙܘܙܢܐ) „kleine Brettchen" (Schienen) zum Zusammenpressen der Gliedmassen bei der Tortur (AUDO. ibid., PSm. ibid.). Vgl. talm. מצרא זוירא „Presse", מצר „ausdehnen" = מזר.

[1] Nicht hierher gehört das מנור in Tos. Kel. BK. IV 20 (RS. מניר); dieses bedeutet wohl „Kammer" o. ä. („Fach"), nicht „Gestell".

[2] LXX: ὡς χάρακι = למצור?!

Obadiah 6—7.

[Zu dem vorstehenden Artikel.]

Von F. E. Peiser.

Die Bedeutung von מזור in der viel umstrittenen Obadjahstelle glaube ich feststellen zu können. Da meine Bearbeitung Obadjahs vorläufig wie die von Joel und Amos wegen des Krieges nicht gedruckt werden kann, will ich hier nur die zwei Verse herausheben, von deren richtigem Verständnis die Bedeutungserklärung des fraglichen Wortes abhängt. Ich lese

עשו	איך נחפשו	מצפוניך	נבעו[a]
שלחוך	כל אנשי	בריתך	עד־הגבול[b]
יכלו	לך	לחמך	השיאוך[c]
ישימו	מזור	תחתיך	אנשי שלמך[d]
			אין תבונה בו[e]

[a] Gl. zu נחפשו, ist hinter עשו in den Text gezogen; danach habe ich עשו an den Anfang des Verses gestellt. [b] Zusatz zu שלחוך. [c] Gl. zu Vers 3. [d] Gl. zu אנשי בריתך. [e] Gl. zu מזור.

Esau	wie sind durchsucht	deine Speicher!
Vertrieben	haben sie all	deine Verbündeten,
Indem sie vertilgten	dir	dein Brot
Und stellten	einen Stab	an deine Stelle.

Die Glosse e zeigt, dass מזור etwas „Einsichtsloses" sein muss; daran knüpft sich dann auch die später angefügte Fortsetzung, Vers 8:

„Und ich habe vernichtet Kluge Edoms
„Und Einsicht des Gebirges Esau."

Delitzsch Parad. 67 hat also mit Recht dies מזור zu *masûru* gestellt, zu dessen Bedeutung zuletzt Meissner VAG 1904 S. 232 f. zu vergleichen ist.

Dass von diesem Worte מנור Jes. 31, 1 zu trennen ist, scheint mir sicher; doch will ich die Jesajastelle einer späteren Untersuchung vorbehalten.

Besprechungen.

Diez, Ernst: Die Kunst der Islamischen Völker. (Handbuch der Kunstwiss. (XXII, 218 S. m. Abb. u. 5 Taf.) Lex. 8°. M. 12.60 u. 16.10 u. 18.35; Subskr.-Preis M. 10.50, geb. M. 14 — u. 16.25. Berlin-Neubabelsberg, Akad. Verlagsges. Athenaion, 1915/17. Bespr. von R. Hartmann, Kiel. (Schluss).

Nachdem in der vorigen Nummer die ersten vier Lieferungen des Buches von Diez besprochen waren, ist inzwischen der Schluss (Lief. 5—7) erschienen und kann hier anschliessend mitbehandelt werden.

Die Knappheit des Raumes scheint zu immer gedrängterer Kürze zu zwingen, und wohl bei jedem Kapitel wird man die Empfindung haben, es hätte grösser ausfallen sollen. Besonders stark scheint mir dies Gefühl bei Kap. VIII „die Sakralbauten der Osmanen“ sich aufzudrängen. Diez schliesst sich hier fast ausschliesslich an Gurlitt und Wilde an. Das ist an sich kein Fehler. Immerhin hat man aber den Eindruck, als ob er dem Stoff hier weniger eigene Anteilnahme entgegenbrächte. Ganz besonderes Interesse verdient m. E. die osmanische Baukunst vor der Eroberung Konstantinopels. Dass sie sich unmittelbar an die örtlichen byzantinischen Traditionen anschliesst, kann kaum zweifelhaft sein, fällt auch hier bei dem ganzen Charakter des Osmanentums als einer Mischbildung nicht auf. So wäre wohl vor allem die Moschee Murāds I. in Brusa mehr als der kurzen Erwähnung wert gewesen, die zudem durch den kaum sehr glücklichen Vergleich mit der Sulṭān Ḥasan-Moschee in Kairo entstellt ist. Auch Diez erkennt S. 129 in gewissen altosmanischen Moscheen das Fortleben des Typs der Kreuzkuppelkirche. Aber wenn er in einem Atemzug mit dieser Erkenntnis die Behauptung ausspricht, dass dieser Typ im sasanidischen Kuppelbau vorgebildet sei und sich im persischen Moscheebau ebenso wie im osmanischen durchgesetzt habe, so sind wir damit, fürchte ich, schon aus dem Bereich gründlicher vergleichender Untersuchung in das Gebiet zwar geistreicher und nicht unfruchtbarer aber doch schranken- und uferloser Kombinationen versetzt und in Gefahr gekommen, auf das Niveau zu geraten, auf dem Diez S. 138 bei der Besprechung des osmanischen Minarets anlangt, von dem er nichts anderes zu sagen weiss, als dass der Anblick dieser schlanken Türme „wirkt wie ein versteinertes Allah-Geschrei“!!! — Zur Sache vergleiche man nur Wilde, Brussa, S. 11 nach Saladin. — Ganz soweit vergisst sich Diez übrigens glücklicherweise nur selten.

Gedrängt knapp ist auch die Behandlung der „Sakralbauten der Ajjûbiden und Mamlûken in Kairo! Doch hat man hier den Eindruck, dass der Verfasser den Stoff wesentlich mehr selbst verarbeitet hat. Gewiss wird man auch hier manches vermissen. Doch enthält der Abschnitt eine Menge von Gedanken, die man zwar vielfach nicht als bewiesen annehmen wird, die aber höchst dankenswerte Anregungen bieten. Die Herleitung der eigentümlichen haubenartigen Kuppel der Kairener Grabmonumente aus Turkestan macht Diez S. 144 recht wahrscheinlich. Vorsichtiger wird man vorerst schon seiner weiteren Annahme, dass die Konstruktion sich aus dem indischen Holzstil erkläre, gegenüberstehen. Und noch mehr gilt das wohl gegenüber seiner Herleitung der Stalaktiten aus dem gleichen Ursprung, für die er übrigens im Gumbedh-i Ḳābūs in Gurgan ein sehr altes Beispiel beibringt. Mit Zurückhaltung wird man zunächst auch seine Anschauung aufnehmen, dass die Kairener Fassade, wie sie in der Sulṭān Ḥasan-Moschee ausgeprägt ist, aus Kurdistan stamme. Zu strenger Beweisführung ist ja der Rahmen der Schrift natürlich zu eng. Aber alle Achtung verdient der Versuch, auf so beschränktem Raum eine Fülle von Problemen zu meistern.

Es wird eine Aufgabe der Zukunft sein, durch exakte Untersuchung die mehr intuitiv gewonnene Ueberzeugung nachzuprüfen, ob der Einfluss Indiens durch Vermittelung der Türken, denen damit eine gewaltige Kulturleistung zugeschrieben wird, auf dem Wege über Turkestan in der Architektur wirklich so gross gewesen ist, wie es Diez annimmt. Recht wesentliche Gesichtspunkte zu dieser Frage bringt, wie man nun leicht begreift, sein Kapitel über die islamische Baukunst in Indien. Auch da wieder wird mehr als eine Behauptung die Kritik herausfordern, so, um nur ein Beispiel zu nennen, wenn Diez S. 159 von dem übrigens auch aus Indien abgeleiteteten Spitzbogen sagt: „Nur als Träger einer sympolischen Bedeutung — kann er im Islam schliesslich seine vorherrschende Stellung erlangt haben“. Er selbst muss doch zugestehen, dass wir davon nichts wissen. Dann ist eine solche Postulatio zum mindesten sehr kühn.

Recht bruchstückhaft mutet die kurze Uebersicht über XI Die islamische Profan-Architektur an. Aber hier fehlt es eben noch mehr als auf anderen Gebieten an den dringendsten Vorarbeiten.

Mehr in Richtlinien und Andeutungen, als in wirklichen Ausführungen sind gewissermassen anhangsweise XII Die islamische Miniaturmalerei und XIII Das islamische Kunstgewerbe behandelt. Wir verzichten daher hier vollends auf ein Eingehen in die Einzelheiten. Ausser den Indices trägt die letzte Lieferung noch einen Abschnitt der Einleitung „Der Uebergang vom

alten zum islamischen Orient“ nach, zu dem H. Glück das Stück über die Plastik beigesteuert hat.

Im grossen Ganzen entspricht der Schluss des Werkes den Erwartungen, die der Anfang erweckt hatte. Freilich werden auch die Bedenken gegen Diez' Darstellung hier und da noch gesteigert. Die kleineren Schönheitsfehler, die oben erwähnt wurden, ziehen sich — leider zu reichlich — auch durch den Schluss des Buches, wir wollen auf sie aber nicht mehr zurückkommen. Viel wichtiger ist dagegen, dass nur zu oft an Stelle einer, wenn man so sagen darf, induktiven Methode, die aus der zusammenfassenden Kenntnis des Einzelmaterials ihre Schlüsse zieht, eine mehr deduktiv anmutende Konstruktion zu treten droht, die die entlegensten Völker, die entferntesten Jahrhunderte mit kühnem Sprung in ihren Entwickelungsreihen verbindet. Es ist eben doch ein Wagnis, wenn man zur Erklärung der Erscheinungen wohlbekannter Länder sich in entlegene, unerschlossene Winkel der Erde wie Kurdistan oder Turkestan flüchten muss. Referent darf diese Mahnung zur Vorsicht wohl um so eher aussprechen, als er selbst einmal auf ganz anderem Gebiet Turkestan als Vermittlungsland indischer Einflüsse auf den vorderen Orient beigezogen hat. Den ausgeführten Beweis ist uns Diez vorläufig für viele seiner Aufstellungen noch schuldig. Und der ist in solchen Fällen gerade recht unerlässlich. Vielleicht hat er allerdings viel mehr Beweismaterial, als er in dem gesteckten Rahmen mitteilen kann. Die Versuchung zu kühnen Sprüngen liegt bei einem so bruchstückhaften Material, wie es der behandelte Stoff vorerst noch ist, äusserst nahe, aber eben das macht doppelte Vorsicht nötig. Man kann sich in der Tat fragen, ob Diez nicht vielerorts mehr geistreiche Phantasie als gesicherte Tatsachen bietet. Und es ist zu fürchten, dass sein Werk darum von mancher Seite herbe Kritik erfahren wird. Aber man darf auch nicht übersehen, dass er selbst oft auf die Grenzen der sicheren Kenntnisse hinweist. Und vor allem muss zugestanden werden, dass er in dem Ueberblick über ein Gebiet von einer Weite und Vielgestaltigkeit, von der diese kurzen Bemerkungen nicht entfernt einen Eindruck geben können, dankenswerte Anregungen in Fülle bietet. Wenn man Diez einen Vorwurf aus seiner Behandlung des Stoffes macht, so kommt das zu einem guten Teil darauf hinaus, dass man die Aufgabe, die er sich stellt, für zur Zeit noch unlösbar hält. Das mag zutreffend sein, aber Anerkennung verdient ein mit solcher Mühe und unleugbarem Geschick unternommener Versuch doch.

Die Ausstellungen sollen in erster Linie dem Wunsch Ausdruck geben, dass historisch-philologische Orientalistik und Kunstgeschichte in enger Verbindung an der Lösung der gemeinsamen Aufgabe zusammenarbeiten, auch wo sie nicht wie bei van Berchem und Herzfeld in einer Person glücklich vereint sind. Sie sollen aber nicht die Freude dämpfen, die Diez' Buch hoffentlich vielen bereiten wird. Gerade in unserer Zeit empfindet man es oft schmerzlich, wie wenig von den Resultaten gründlicher Erkundung des Orients den Weg zu dem Kreis derer findet, die, ohne Fachleute zu sein, für den Orient Interesse haben. Hier ist auf einem Gebiet, das dazu besonders bestimmt scheint, der Versuch gemacht, ihnen ein Stück orientalischer Kulturgeschichte näher zu bringen. Das ist ein Verdienst. Im Ganzen kann man die Arbeit, die, gestützt auf teilweise prächtiges Abbildungsmaterial, ein eindrucksvolles Bild eines für uns fremden, aber bedeutungsvollen Kunstkreises zeichnet und ihn zum erstenmal in seinem Werden und Wachsen begreiflich zu machen sucht, trotz gewisser kaum vermeidbarer Schwächen, die mehr in der Aufgabe, als in der Art ihrer Lösung begründet sind, mit Freude begrüssen. Möge die Mühe des Verfassers damit gelohnt werden, dass sein Werk der Kunst des Islam neue Freunde gewinnt und damit an seinem Teil zum gegenseitigen besseren Verständnis von Ost und West beiträgt.

Wutz, Franz: Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. 1. Hälfte: Quellen und System der Onomastika. 672 S. 1914. M. 21 —; 2. Hälfte: Texte u. Register. S. 673—1200 u. XXXII S. 1915. M. 19 —. (Texte u. Untersuchgn. z. Gesch. d. altchristl. Lit. Bd. 41.) Leipzig, Hinrichs 1914. 15. Bespr. von Wilh. Förtsch, Hetzles.

Das vorliegende Werk behandelt die sog. Onomastica sacra, d. h. Listen mit biblischen Namen, die zu exegetischen Zwecken etymologisiert wurden. Wenngleich die Untersuchungen des gelehrten Verfassers vor allem im Interesse der theologischen Wissenschaft liegen, so sind sie doch auch für die Philologie von nicht zu unterschätzender Bedeutung; insbesonders der semitischen Namenforschung wird bei Erklärung von Volksetymologien vieles aus der umfangreichen und — es sei gleich jetzt gesagt — ebenso sorgfältig zusammengestellten wie vorzüglich durchgeführten Arbeit zugute kommen.

Im ersten Teil des Werkes macht uns Wutz mit den „Quellen der Onomastika“ bekannt. Nach der Darstellung des Hieronymus (Einleitung zum Liber interpretationis nominum hebraicorum) habe Philo ein Liber hebraicorum nominum verfasst, worin die hebräischen Namen

des Alten Testaments in alphabetischer Reihenfolge etymologisiert wurden. Dieses Buch habe Origenes überarbeitet und seinerseits ein neutestamentliches Onomastikon geschrieben. Von dem Werke des Philo seien aber infolge der ausserordentlichen Verbreitung, die es bei den Griechen gefunden, die einzelnen Exemplare sehr voneinander abgewichen. Hieronymus habe nun das philonische Buch ins Lateinische übersetzt, wobei er die einzelnen „volumina" nach der in der Hl. Schrift gebotenen Reihenfolge durchgegangen habe; zugleich habe er das neutestamentliche Onomastikon des Origenes etwas bereichert.

Durch verschiedene Tatsachen beweist indes Wutz, dass diese Angaben des Hieronymus nicht stimmen können. Ein von Philo herrührendes alttestamentliches Onomastikon hat es nicht gegeben. Die Tradition täuschte sich, wenn sie aus dem Grunde, weil Philo als erster das etymologisierende — allegorisierende System handhabte, ihm ein solches Onomastikon zuschrieb; in dieser Täuschung befangen hat auch Hieronymus alle anonym gehenden Listen als das nur in den einzelnen Exemplaren voneinander abweichende „philonische Buch" angesehen. Ein alttestamentliches grosses, zusammenhängendes Origeneslexikon, das die direkte Vorlage des Hieronymus gebildet hätte, hat ebenfalls nicht existiert; vielmehr bestanden die Vorlagen des Hieronymus aus einzelnen Listen, welche von der Exegetenschule in Alexandrien ihre Pflege und Ausgestaltung erhalten hatten. Was das neutestamentliche Onomastikon betrifft, so kann nicht bezweifelt werden, dass dem Hieronymus dasselbe als ein einheitliches Werk zum weitaus grössten Teil bereits fertig vorgelegen hatte und von ihm einfach übersetzt worden ist; die Arbeit des Hieronymus daran ist nur von geringem Umfang. Origenes jedoch kann der Verfasser dieses Onomastikons nicht gewesen sein, vor allem weil ihm die notwendigen hebräischen Sprachkenntnisse fehlen; es wurde vielmehr bald nach seinem Tode von einem seiner Schüler angefertigt.

Die Arbeit des Hieronymus besteht darin, dass er das alttestamentliche Onomastikon unter grundsätzlicher Ablehnung der Griechen selbst hergestellt hat auf Grund der „hebraica veritas", also kritisch gearbeitet hat; das neutestamentliche Onomastikon dagegen hat er Wort für Wort übersetzt, ohne sich um die „Absurditäten" zu kümmern, die es sich gestattete.

Bevor Wutz auf das System der Onomastika eingeht, bringt er Vorbemerkungen über Transkriptionen und Termini, sowie über Begriff und Zweck einer onomastischen Etymologie. Das etymologische System, das die Onomastiker handhaben, neigt jener Art von Etymologie zu, welche wir als Volksetymologie zu bezeichnen pflegen. Da die Onomastiker aber keineswegs ausschliesslich Stämme aus der lebenden aramäischen Sprache verwenden, sondern auch in ausgedehntem Masse auf das biblische Hebräisch zurükgehen, so kann man ihr System doch wieder nicht als Volksetymologie schlechthin bezeichnen; manchmal wird indes bei einem Namen das Hebräische und das Aramäische nebeneinander benutzt. Grosse Willkür herrscht bei der Zerlegung von einfachen Namen. Hieronymus hat sicher von der Unkorrektheit dieser Zerlegungen gewusst, allein im Grunde erklärt er sich doch prinzipiell damit einverstanden. Die Veranlassung zum „Etymologisieren" ist nicht die allegorische Deutung, wie man glauben könnte, sondern das Bestreben, die geheimnisvollen Beziehungen und Andeutungen zu ergründen, welche man in der Bibel vermutet.

Der zweite Teil des Werkes „System der Onomastika" zerfällt in drei Kapitel: 1. Verhältnis von Name und Etymologie, 2. Grammatik der Onomastika und 3. Wortschatz der Onomastika.

Im 1. Kapitel wird zunächst die Behandlung des Konsonantenbestandes, dann das Zerlegungsprinzip vorgeführt. Bei jenen Namen, die mit der hebräischen Grundform korrespondieren, ist ein Wechsel von Guturalen, von S-Lauten und von ע mit נ zu beobachten; auf die einzelnen K-, B- und T-Laute wird nicht die gebührende Rücksicht genommen. Bei den vom Hebräischen abweichenden Namen wird teils der hebräischen Form, teils der griechischen Schreibung gefolgt; zuweilen werden beide vereinigt. Wie man sich hebräischen Orts- und Landesnamen gegenüber im allgemeinen verhielt, welche von den Bibelübersetzern nicht nach der hebräischen Vorlage transkribiert wurden, lehrt Hieronymus, wenn er zu „Syria sublimis" bemerkt „iuxta hebraeam etymologiam: Syria hebraice Aram" (רם). Die durch Gräzisierung enstandene Endung neutestamentlicher (ursprünglich alttestamentlicher) Namen ist für die Onomastik belanglos, weil diese Endungen fast durchwegs abgeworfen werden; dasselbe geschieht in der Regel mit anderen Endungen, mögen sie gräzisierend sein oder wirklich griechisch — lateinischen Namen angehören. Manche neutestamentliche Namen werden ähnlichen alttestamentlichen angeglichen, für andere wird die Endung, teils der Nominativ, teils und dies häufiger der Akkusativ, mit zur Etymologie zugezogen; auch vor Elision unbeqemer Konsonanten in neutestamentlichen Namen schreckt man nicht zurück. Radikalumstellung (Transposition) ist ausserordentlich häufig, nicht selten Veränderung

von Konsonanten, sowohl hebräischer (ד = ר, ר = ד, כ = ב) als auch griechischer (ΛΔ AN, TΓ, ZX, ΘB). Um eine Etymologie zu finden, werden bei hebräischen Namen am Anfang, in der Mitte oder am Ende Konsonanten angefügt oder weggelassen; letzteres sogar bei hebräischen Wortstämmen. Ähnlich klingende Namen finden sich direkt vertauscht. Die Zerlegung beschränkt sich nicht auf die zusammengesetzten Namen; ja sogar echt hebräische Wortbildungen, selbst dreiradikalige Namen werden auseinandergerissen.

Im 2. Kapitel „Grammatik der Onomastiker" zeigt sich, dass letztere für semitische grammatische Studien keine Beiträge liefern. Sie gestatten sich in Syntax und Formenlehre die weitgehendsten Freiheiten; so verdanken Verbalform oder Substanstiv und Adjektiv ihre Entstehung lediglich dem Bestreben, die einzelnen Glieder der Etymologie zu einem annehmbaren sprachlichen Gefüge zu vereinigen.

Das 3. Kapitel behandelt den „Wortschatz der Onomastiker". Das biblisch-hebräische Sprachgut wird vorherrschend verwendet, doch werden auch spätere Sprachelemente beigezogen; zuweilen findet sich eine Teminologie, die in keinem bis jetzt bekannten semitischen Dialekt eine Stütze erhält.

Der dritte Teil enthält die „Texte der Onomastika": griechische und lateinische Listen, syrische, arabische, armenische, äthiopische und slawische Onomastika und im Nachtrag mehrere Exzerpte. Die verschiedenen ausführlichen Register sind für den Benützer unentbehrlich.

Darüber, dass Wutz mit seinen Untersuchungen ein opus utilissimum geschaffen hat, kann kein Zweifel bestehen.

Unger, Eckhard: Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis. [Publikationen der Kais. Osman. Museen. II.] 42 S. m. 7 Tafeln. 8°. 12 Piaster. Konstantinopel, Druck v. Ihsan & Co., 1916. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Die Inschrift des Statthalters *Bêl-tarṣi-iluma* (IR 35 Nr. 2), welche neben dem Könige selbst in auffallender Form die „Palastfrau" *Sammurâmat* erwähnt und in das bekannte henotheistische Bekenntnis zum Gotte *Nabû* ausklingt, warf schon immer ein eigenartiges Licht auf die Regierung *Adad-nirari III.* (811 — 783), der nach dem Zeugnis der wenigen eigenen Inschriften „in der Kindheit" zur Regierung berufen wurde. Nun gibt uns Unger in seiner dankenswerten Monographie Kenntnis von einem neuen, ausserordentlich wichtigen Denkmal, wiederum mit der Inschrift eines Statthalters! Die Stele, deren Bruchstücke 1905 nahe der Saline *Saba'a* in der Salzsteppe südlich des Sindjargebirges gefunden wurde, steht jetzt im Museum zu Konstantinopel (Inv.-Nr. 2828); sie hat die Gestalt eines sich nach oben etwas verjüngenden viereckigen Pfeilers von 192 cm Höhe und 50,5 × 38 cm Grundfläche. Der Oberteil stellt in einem durch seinen Mangel an Proportion — Kopf, Auge und Hände des Königs sind übertrieben gross gezeichnet — altertümlich wirkenden Relief den König dar, wie er, nach rechts gewendet, zu den Emblemen der Götter betet. Die Darstellung kann sich in keiner Weise messen mit den gleichzeitigen Kunstwerken der Reichshauptstädte; sie ist ein Beispiel für die Kunst „provinziellen Stils". Die Göttersymbole sind bereits aus anderen Darstellungen bekannt; neu scheint ein „Feigenzweig" zu sein, vielleicht das Symbol der Göttin *Nisaba?*

Unterhalb des Reliefs befindet sich eine 33-zeilige Inschrift. Nach der Einleitung mit der Weihung an den Gott *Adad* (Z. 1—5) lesen wir zunächst die Titulaturen und Genealogie *Adad-nirari III.* (Z. 6—11 a). Dann folgt die Mitteilung von Ereignissen, die vorfielen „als *Adadnirari* sich im 5. Jahre auf den Königsthron setzte": ein Feldzug in das zur Zeit *Šamši-Adad's* abgefallene Land *Pa-la-aš-tú*, die Belagerung von Damaskus und Tributzahlung des dortigen Königs *Ma-ri-'* (Z. 11 b —20). Gleichzeitig Aufstellung der Stele in der Stadt *Za-ban-ni* durch den Statthalter *Nergal-ereš* (Z. 21—25). Den Schluss (Z. 26—33) bildet die übliche Fluchformel.

Aus dieser Inschrift geht hervor, dass *Adadnirari* erst im fünften Jahre nach seiner Thronbesteigung die Regierung übernahm; vorher war er offenbar zu jung dazu. Vielleicht stand er bis dahin unter der Vormundschaft der *Sammu-râmat* = Semiramis? Beachtenswert ist, dass der Statthalter *Nergal-ereš* eine ganze Anzahl Bezirke verwaltet, ähnlich wie der von früher bekannte *Bêl-tarṣi-iluma*. Offenbar waren besonders zuverlässige Persönlichkeiten der Königin-Regentin beigeordnet. Als Datum der Grossjährigkeit des jungen Königs ist das Jahr 806 anzusehen. —

Unger's ausführlicher Bearbeitung ist nicht viel hinzuzusetzen. Dass das Buch von Druckfehlern wimmelt — genau so wie das Denkmal erfüllt ist von Verschreibungen, Unregelmässigkeiten und Fehlern — ist auf das Konto des orientalischen Druckers und der Kriegszeit zu setzen. Leicht war die Entzifferung der Inschrift nicht, das geht aus den Photo-Tafeln am Ende des Buches hervor. — Zum Schluss möchte ich noch einige Bemerkungen zur Umschrift S. 8 ff. machen. Es wäre sehr erwünscht, wenn die Umschriftweise der „Vorderasiatischen Bibliothek" in den weiteren Publikationen des

Osman. Museums Verwendung fände; Schreibungen wie *rab-u*, *šam-e* (für *Gal-u*, *An-e)* anstatt des üblichen *rabû*ᵘ, *šamê*ᵉ wirken irreführend. — Z. 1 fing wohl mit *ana* an. — Z. 2. in der Rasur: *šá*. — Z. 5 wohl nur irrig gedruckt; natürlich *mu-šab-rik* und vorher *ellite*ᵘ. — Z. 14 lies *rapšûti* — Z. 17 ist vielleicht zu ergänzen: *ma-d[a-tú šarru-ti-ia eli-šu-nu aš-kun]*.

Mitteilungen.

Legrain hat über seine Ausgrabungen in Luksor dem ägyptischen Institut zu Kairo Mitteilungen gemacht, die für die Kenntnis Aegyptens unter der römischen Herrschaft bedeutungsvoll sind. Zwei gleichlautende Inschriften besagen, dass Aurelius Ginus, der Statthalter der Provinz Theben, dem Caesar Flavius Claudius Julianus (361) ein Denkmal gewidmet habe. Die Inschrift fand sich auf dem Forum von Luksor und ist lateinisch. Das römische Luksor weist dieselben grossen, sich rechtwinklig schneidenden Strassen auf, die das alte Italien hatte. Es finden sich Triumphbogen des Alexander Severus und des Julianus Apostata.

Von dem Ayuntamiento Constitucional in Barcelona wurde ein Preis von 20000 Pesetas für eine Arbeit über die spanische Archäologie oder über einen wesentlichen Teil derselben ausgeschrieben. Der Wettbewerb steht den Gelehrten der ganzen Welt offen. Die Bedingungen sind bei jeder spanischen Gesandtschaft erhältlich. Die Arbeit kann in lateinischer, spanischer, katalanischer, italienischer oder französischer Sprache abgefasst sein.

Personalien.

Der Heidelberger Anthropologe Th. Mollison erhielt einen Ruf nach Breslau als Nachfolger Klaatschs.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1917:
April. G. Simon: Ansätze zur Mohammedanermission im Reformationszeitalter. — *H. Bauer, Islamische Ethik. Heft I; *M. Herten, Mohammedanische Glaubenslehre (Simon).
Juli. Meinhof, Der Anteil der deutschen Mission an der Erforschung der afrikanischen Sprachen.

Altoriental. Texte u. Unters. hg. v. Meissner. 1917:
I 3 Wilhelm Caspari, Thronbesteigungen und Thronfolge der Israelitischen Könige.

Archiv für Anthropologie. 1916:
N. F. B. XV. H. 4. H. Fokken, Gottesanschauungen und religiöse Ueberlieferungen der Masai.

Berichte d. D. Physikal. Ges. 1917:
11/12. K. von Wesendonk, Ueber Vokalklänge.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
20. *F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Matthias Gelzner). — *Walter Schwenzner, Das geschäftliche Leben im alten Babylonien (Ebeling). — *Stephen Langdon, Historical and religious texts from the Temple library of Nippur (F. H. Weissbach).
23. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. 18. Halbband (Johannes Tolkiehn). — *Richard Leonhardt, Paphlagonia, Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien (Hans Philipp). — *Ludolf Malten, Das Pferd im Totenglauben (Sam Wide).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
20. M. Schorr, Joseph Halévy (Schluss). — *G. Jahn, Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtsschreibung (J. W. Rothstein). — *Karl Huber, Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus (R. Helbing).
22. *Eduard König, Hermeneutik des Alten Testaments (Georg Beer). — *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn gewidmet (M. Winternitz). — *Friedrich Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (W. Schubart).
23. Karl Beth, Zur Religionsgeschichte. (Ausführliche Bespr. v. Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens und kürzere v. Friedrich Rudolf Lehmann, Mana).

Der Neue Orient. 1917:
I, 3. Kurze Nachrichten aus den Ländern des Orients.
I, 6. Berichte über türkische Wirtschaft. — Kurze wirtschaftliche Nachrichten. — M. Horten, Die sittlich-religiösen Ideale der Bektaschi-Mönche. — Aus Zeitschriften und Zeitungen. — *Kitab dede qorqud ʿala lisani ta'ife'i oghuzan (M. Hartmann).
I, 7. Berichte über türkische Wirtschaft. — Kurze wirtschaftliche Nachrichten. — M. R. Kaufmann, Bosporusmaler. — Aus Zeitschriften und Zeitungen. — *Türk Jurdu (M. Hartmann). — *M. Farid Bey, Les intrigues anglaises contre l'Islam. — *Elsa Lindberg-Dovlette, Konstantinopel (M. R. Kaufmann). — *Dschenab Schehabeddin, nesri harb, nesri sulh weterjäkī sözleri (M. Hartmann).
I, 8. Kurze Nachrichten aus den Ländern des Orients. — Berichte über türkische Wirtschaft. — Kurze wirtschaftliche Nachrichten. — Fr. Schrader, Konstantinopler Sommer. — Aus Zeitschriften und Zeitungen.

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
179. J. IV u. V. *Moses Buttenwieser, The prophets of Israel from the eighth to the fifth century (Alfred Bertholet).

Indogermanische Forschungen. 1917:
37. 3/4. G. Herbig, Etruskisches Latein.

Jahresb. ü. d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. 1915:
30. Jahrg. 11. u. 12. H. J. Sitzler, Bericht über Herodot 1909—1915. — Ludwig Ziehen, Bericht über die griechischen Sakralaltertümer.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
21. *Knut Tallqvist, Assyrian personal names (M. Schorr).
22. *Carl Fries, Die Attribute der christlichen Heiligen (Sange). — *Wladyslaw Semkowicz, Przysiega na slonce (der Sonneneid, eine vergleichende juristisch-theologische Untersuchung) (M. Schorr). — *George A. Barton, Sumerian business and administrative documents (E. Ebeling).

Mitt. z Gesch. d. Medizin u. d. Naturw. 1917:
XVI, 2/3. Ueber einige dem Arabischen entlehnte Benennungen in den exakten Wissenschaften.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

F. Weindler, Geburts- und Wochenbettdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs. Ein Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe an der Hand von 16 Originalaufnahmen in Lichtdruck und 12 Abb. im Text. München, C. H. Beck, 1915. 41 S. M. 7—.
A. Erman, Die Hieroglyphen (Sammlung Göschen 608). Durchgesehener Neudruck. Berlin und Leipzig, G. J. Göschen, 1917. 92 S. M. 1—.
J. Németh, Türkisch-deutsches Gesprächsbuch (Sammlung Göschen 777). Berlin und Leipzig, G. J. Göschen, 1917 106 S. M. 1—.
H. Th. Obbink, Het Bijbelsch Paradijsverhaal en de Babylonische Bronnen. Utrecht, A. Oosthoek, 1917. 67, VII S.
A Hasenclever, Geschichte Aegyptens im 19. Jahrhundert. 1798—1914. Halle a. S., M. Niemeyer, 1917. XV, 497 S. M. 15—.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.



Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 10 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **Oktober 1917**

Inhalt.

———

Die Fürstensprüche im Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

3. Anmerkungen zu den Glossen.

A. Kap. 17.

1. Die gebräuchliche Einleitung des Bearbeiters, eins seiner Hilfsmittel, den Fluss des Textes zu unterhalten. In der Sammlung der Sprüche, die unser Prophet selbst veranstaltet und zusammen mit seinem Verfassungsentwurt herausgegeben haben wird, waren die einzelnen Stücke entweder datiert oder begannen mit „und du, Menschensohn", wenn sie einen auszuführenden Auftrag enthielten, oder mit „er sprach zu mir: Menschensohn!", wenn sie eine Erzählung darstellten.

2. Der Prophet soll ein Rätsel aufgeben. Das beginnt mit einer Erzählung und endet mit einer Frage. Der Bearbeiter hat seine Deutung eingeflochten; damit war der Charakter des Rätsels vernichtet. Ein Glossator bezeichnete daher das so entstandene Werk als mašal.

3. Fortsetzung der herkömmlichen Bearbeitereinleitung.

4. Deutung zu „mit langen Schwingen."

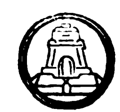
5. Eine zweite Deutung, die Nr. 4 teilweise wieder aufnimmt.

6. Eine dritte Erklärung zu „mit langen Schwingen".

7. Erklärung eines Geschichtskundigen, der wusste, dass Nebukadnezar von Ribla aus einmal die Angelegenheiten des Westens geordnet hat. Er wurde dazu durch den Eingriff des Bearbeiters bestimmt, der hier bereits die Zeder angebracht hatte.

8. Der Urtext unterschied Weinstock und Zeder. Der Weinstock stammt aus dem Lande selbst und macht sich schuldig, die Zeder wird ins Land Kanaan gebracht, befindet sich also in der Ferne. Der Bearbeiter deutete den Weinstock auf Zedekia, er musste also noch seinen Vorgänger Jojachin berücksichtigen. Er gewann den Text dazu aus dem Schlusse des Urwortlauts: Jojachin ist die ins Land Kanaan versetzte Zeder. Sie ist von dem Adler schliesslich entfernt worden: „er hat sie in die Stadt der Chaldäer versetzt:" בעיר הכשׂדים. Das zweite Wort muss im Texte undeutlich geworden sein. Die LXX las es als שְׂרִים und deutete *εἰς πόλιν τετειχισμένην*. MT ersetzte das von einem Leser שָׂרִים „die Umherziehenden" gelesene und durch eine Randbemerkung als רכלים „Krämer" erklärte Wort durch diese.

9. Erklärung zu dem Urwortlaut, die ihn nachher halb verdrängt hat: so trat על־מים רבום an die Stelle von עליו מים רבים. קח (nur im MT) der Rest von ויקח, durch das Glosse als V. 5 gehörig bezeichnet wurde. Im MT ist צפו durch Dittographie entstellt, in der LXX als Part. Pass. von צפה *ἐπιβλεπόμενον* gedeutet.



10. Vom Bearbeiter eingeschoben, der diese Worte für seine Deutung auf Zedekia brauchte: die Grossen des Landes hatte er mit fortgenommen, damit die Königsmacht gering bliebe und sich nicht erheben könnte, damit er den von ihm eingegangenen Vertrag hielte, so dass er Bestand hätte.

11. Alte Glosse zu 19_{10}, ein Beweis, dass ursprünglich Kap. 17 in einer Kolumne neben Kap. 19 gestanden hat. Daraus folgt, dass auch hier die Kolumnen einer Handschrift vertauscht worden sind (vgl. denselben Vorgang bei Kap. 8—12).

12. Glosse nach Nr. 4 u. 5, 12a Glosse nach Nr. 6.

13. הזאת Leserglosse zu הגפן. נכנפה gesichert durch die Glosse: gross an Flügeln. LXX: *περιπεπλεγμένη*. MT hat den Schreibfehler: נפנכנפה zu verbessern gesucht: גפן כפנה. Die LXX hat die Deutung *πρὸς αὐτόν* zu *περιπεπλεγμένη* hinzugefügt, MT seiner Deutung ו vor שרשיה, das die LXX gelesen, geopfert. Eine Erklärung hat den Wurzeln noch die Zweige beigegeben, die der Weinstock „über" den Adler streckt; so ist das Bild in sein Gegenteil verkehrt.

14. Erklärung zu dem Verhalten des Weinstocks gegen den Adler.

15. Eine zweite herkömmliche Formel des Bearbeiters: sprich: So spricht Jahwe.

16. Erklärung nach Strophe 2, die das Verhalten des Weinstocks als Undankbarkeit beleuchtet.

17. Ergänzung, die im MT verderbt, in LXX noch richtig erhalten ist: Sprossen und Frucht.

18. „Nicht mit grosser Macht und vielem Volk, ihn aus seinen Wurzeln zu heben". Alte Ergänzung, die aus guter Ueberlieferung weiss, dass der Fürst unseres Propheten nicht durch eine starke Heeresmacht entwurzelt worden ist. Das Alter dieser Bemerkung erweist die Tatsache, dass der Bearbeiter sich vergeblich müht, diesen Zug bei seiner Deutung zu verwerten: „Der Pharao wird nicht mit grosser Heeresmacht und mit zahlreicher Schar im Kriege für ihn tätig sein, wenn man Wall aufschüttet und Türme baut, um viele Seelen auszurotten". Gerade das Gegenteil muss er aus dem ihm überlieferten Texte herauslesen! Diese Stelle beweist, dass vor dem Bearbeiter die Glossen bereits in den Text gezogen waren.

19. Glosse zu 19_{10}ff., wie die Erwähnung des Ostwindes beweist. Ein zweiter Beweis, dass Kap. 17 und 19 einmal nebeneinander gestanden haben.

20. Die ausführliche Deutung des Gleichnisses auf Zedekia vom Bearbeiter.

21. Der Bearbeiter konnte natürlich nicht von einer Neupflanzung nach Zedekia weissagen. Darum verwandelte er den Schluss des Urtextes, den er schon für seinen Einschub am Anfange beraubt hatte, in eine messianische Weissagung auf die Endzeit. Bezeichnend für den Bearbeiter ist Anfang und Schluss: So spricht Jahwe — Ich, Jahwe, habe es gesagt und getan.

B. Kap. 19_{1-9}.

22. Zusatz des den Text glättenden Bearbeiters.

23. Wieder hat der Bearbeiter, um seine Deutung auf Joahas, Jojachin und Zedekia durchzuführen, zu dem Mittel gegriffen, den Urtext dadurch zu bereichern, dass er Sätze aus ihm doppelt setzte. Ihm selbst eignen nur die beiden Lösungen: Sie brachten ihn ins Land Misraim — sie brachten ihn zum König von Babel. Dabei hat er מצרים aus מצר herausgelesen. Von ihm rührt auch die Deutung גריה als גוריה her. נוח לה, von der LXX vielleicht noch verstanden: *ἀπῶσται ἀπ' αὐτῆς*. Die Löwin kann nicht mehr jungen, daher schreitet sie zur Kindesannahme.

24. Erklärung zu ילמד: was er gelernt hatte und nun „wusste". In LXX und MT teilweise verderbt. Der Glossator benutzte 22_{25}.

25. Alte Erklärungen zum Löwenfang, die schon der Bearbeiter benutzte. Bei ihrer Einfügung ist ויסגר in בסוגר verwandelt worden. מצודות nur im MT Plural.

C. 19_{10-14}.

26. Der Bearbeiter hat den Spruch auf Zedekia gedeutet, MT כדמך, LXX *ὡς ἄνθος*: כמדר „wie der Weinstock, der Blüte ist". Nr. 26 ist die Erklärung zu diesem Worte. Nr. 19 ist eine zweite Erklärung zu den ersten Zeilen, und zwar scheint sie unmittelbare Nachschrift eines Lehrvortrags über unsern Spruch zu sein. Nr. 11 hat vor Nr. 19 gestanden. Die Nachschrift hat etwa folgenden Wortlaut gehabt: „Sie (die Mutter) wurde zum Weinstock, der trieb Aeste, sandte Zweige aus. Und so war er gepflanzt. Wird's ihm glücken? Wird er nicht, wenn der Ostwind auf ihn trifft, ganz welken, auf dem Beete, da er gepflanzt, welken?" Der Abschreiber, der diese Ausführung zwischen den beiden Kolumnen fand, zog sie um der Ausdrücke „Beet" und „glücken" willen in die falsche.

27. Die LXX hat *ἐν ῥοᾷ ἐν ὕδατι*, MT nur die Glosse על־מים. Ich vermute אפיק. Der Plural im folgenden ist nicht ursprünglich (vgl. LXX).

28. 29. Erklärungen nach Kap. 31, in der LXX fehlt על.

30. „Glut warf hin (Hiphil) zur Erde": Erklärung zu Ostwind.

31. MT: פריה, LXX: *τὰ ἐκλεκτὰ αὐτῆς*, wie 9_{14}, wo MT neben פריה noch בריה liest. LXX



gibt so auch צמרת (17_{22}) wieder. Man erwartet nach dem folgenden, dass der Ostwind das Wasser ausgetrocknet hat.

32. MT liest התפרקו, die LXX ἐξεδικήθησαν: ינקמו. Die Stelle muss im Texte unleserlich gewesen sein, wie das Auseinandergehen von MT und LXX zeigt. Die Sachlage gab mir ein unlösbares Rätsel auf, bis eine briefliche Mitteilung von Herrn Prof. Peiser mich auf eine Lösung brachte. Er hat Am. 9_{11} die Glosse הרסת יואקים gefunden, die den Spruch auf die Zerstörung Jerusalems unter dem Hohenpriester Jojakim deutet[1]. Nun haben wir bei Nr. 8 gesehen, wie MT eine ihm verständlicher scheinende Glosse für ein seltenes Wort im Texte einsetzt: רכלים: שׂרים. Nehmen wir an, jene Amosglosse wäre auch hier an den Rand geschrieben worden: הרסות יויקים | (mit dem Glossenzeichen), so wäre sie als נהרסות יויקים in den Text gekommen. Die im Texte unleserlich gewordene Stelle deutete ein Leser „die niedergerissenen" und schrieb die Randglosse התפרקו „sie sind abgerissen worden" an den Rand, indem er das Wort auf die vorher erwähnten דליתיו, auf „die Zweige" bezog. MT benutzte einfach wie bei Nr. 8 die Glosse statt des unleserlichen Textes, während sich LXX, ebenfalls wie bei Nr. 8, Mühe gab, den noch erkennbaren Buchstaben des Textes einen Sinn abzugewinnen. Sie glaubte יויקים als ינקמו ἐξεδικήθησαν gefunden zu haben.

33. Glosse, die die Erwähnung des „mächtigen Astes" vermisste.

34. Eine Glosse zu Kap. 15, die beweist, dass auf Kap. 19 ursprünglich Kap. 15 folgte.

35. Leserglosse.

36. Verbindet ebenfalls Kap. 15 mit Kap. 19.

D. Kap. 15.

37. Wieder findet sich die Einleitung des Bearbeiters: Es erging Jahwes Wort an mich also. Nr. 37 ist eine Leserglosse nach V. 6. 37a Glosse zu גפן.

38—40. Der Urtext hatte das schlagende Bild von dem Pflock, an dem man alles Gerät aufhängt. Ein Erklärer hat hinzugefügt: man könne das Rebenholz auch nicht als Bauholz benutzen. Solch ein Gedanke könnte bloss am Tisch des Stubengelehrten geboren werden. Wenn man den Erklärer nicht so weltfremde Bilder gebrauchen lassen will, so werden seine Worte wohl irgendwelche tiefere Bedeutung haben. Da drängt sich sofort das dreimal wiederholte Wort מלאכה auf. Der Dienst des Hohenpriesters ist מלאכת קרש הקרשים (1. Chron. 6_{34}). Sprach der Urtext dagegen, dass man dem Rebenholz nicht die Last der Geräte anvertrauen dürfe, ohne Bild, dass man einer bestimmten Familie nicht die Leitung übergeben solle, so bekämpft der Erklärer des Textes das Vorhaben, das Rebenholz zur Arbeit zu verwenden, ohne Bild, eine bestimmte Familie zum kultischen Dienste zuzulassen. „Ihre beiden Enden und die Mitte sind angebrannt". Also ist über diese Familie ein Unglück hereingebrochen oder, wie die Erklärung Nr. 36 ausführt, „von dem Stabe ging Feuer aus und verzehrte ihre Glieder", Nr. 34: „Das Feuer hat ihn verzehrt". Wir werden von dem Erklärer in die Zeit des Hohenpriesters Jojakim versetzt. Von einer anderen Stelle aus hat Winckler die Vorgänge, die unser Erklärer zu beeinflussen sucht, beleuchtet (Altor. Forschungen S. 221, 243), nur die Zeitangaben, die er dort errechnet, sind nicht getroffen.

Diesen ihm überlieferten Text hat der Bearbeiter auf die Einwohner Jerusalems unter Zedekia gedeutet, die den Exulanten gegenüber sich nicht überheben sollten.

Ergebnis: 1. Unser Prophet hat seine Sprüche selbst in einer Sammlung zum Verständnis seines Verfassungsentwurfs herausgegeben. 2. Diese ist nach der Zeit des Hohenpriesters Jojakim noch einmal überarbeitet worden; es galt, nach dem verunglückten Unternehmen Jojakims die Verhältnisse neu zu ordnen. 3. In einer Handschrift, in der alle bisherigen Glossen in den Text gezogen waren, wurden die Kolumnen vertauscht. 4. Diesen verunglückten Text hat ein Bearbeiter, den seine feststehenden Formeln kenntlich machen, geglättet und gedeutet: er hat alle Sprüche auf die Zeit Zedekias bezogen. Dabei ist er oft gewaltsam vorgegangen; doch ist seine Achtung vor dem ihm vorliegenden Wortlaut unverkennbar. Er hat nichts gestrichen, sondern nur umgesetzt, wiederholt und seine Ausführungen eingeschoben oder angefügt. 5. Auch nach ihm ist glossiert worden. MT und LXX sind aus Handschriften geflossen, die noch Glossen am Rande hatten.

[1] [Ich zerlege Amos $9_{11, 12}$ in folgender Weise:

11 ביום ההוא אקים את סכת דויד הנפלת
ובניתיה כימי עולם
12 למען יירשו את שארית אדום
וכל הגוים אשר נקרא שמי עליהם

Dies ist ein Stück aus einem Prosatext. Beigeschrieben ist ihm וגדרתי את פרציהן und zwar mit Hinblick auf $4_{2, 3}$; dort lese ich

ימים באים עליכם
ונשא אחריתכן מבצרות
ופרצים תצאנה ערמות

Zu der „gefallenen Hütte Davids" ist nun beigeschrieben הרסת יואקים |; hierbei darf gefragt werden, ob dies etwa ein an aramäische Aussprache gewöhnter Hörer tat, dem י zwischen langen Vokalen zu ' wurde. F. E. P.]



4. Die geschichtliche Lage.

Spruch A versetzt uns in die Zeit, als Šešbaṣars heimliche Verhandlungen mit Aegypten begannen: der Weinstock streckt dem zweiten Adler seine Wurzeln zu. A fällt vor 21 $_{24}$ ff. Dort ist der Grosskönig bereits zu dem Zuge nach dem Westen entschlossen.

Unser Prophet spielt Weinstock und Zeder gegeneinander aus. Es müssen das die Schlagworte der beiden Linien der davidischen Familie gewesen sein. Die einheimische Familie nannte sich den Weinstock „vom Gewächs des Landes auf dem Fruchtfelde", sie war die Führerin des ʿam haʾareṣ. Die Zeder muss erst nach dem Lande Kanaan gebracht werden: sie stellt die babylonische Linie dar. הר תלול: der Ausdruck wird zwar durch die Glosse גבה und durch den Bearbeiter als מרום erklärt, aber es scheint doch eine besondere Bezeichnung des Paradiesesberges vorzuliegen. Gegen die Losung: „Weinstock vom Gewächs des Landes auf dem wasserreichen Fruchtfeld" setzt unser Prophet das Schlagwort: „Zeder auf dem Paradiesesberge, unter der alle Vögel nisten". Beide Parteien wirtschaften mit den Motiven der gekommenen oder zu erwartenden Endzeit. Den Gegensatz vom Weinstock über der Quelle und der Zeder auf dem Berge finden wir auch in der syr. Baruchapokalypse 36. Er gehört also dem Schatze der Schlagworte des alten Morgenlandes an. Wie jene Apokalypse zeigt, konnte er bald so, bald so gewendet werden. Sie lässt die Zeder erliegen, unser Prophet den Weinstock.

Unser Spruch fügt mit seiner Erzählung von den beiden Adlern noch einen weiteren Zug dem Bilde ein. Zur Zeder auf dem Götterberge gehören die Vögel (Hes. 31). Sie bietet ihnen unter ihren Wipfeln Schutz. Dieses richtige Verhältnis zwischen Vögeln und Baum wird erst die Zeder herstellen, meint unser Prophet. Widersinnig sei das Verhalten des Weinstocks, der sich selbst unter Flügeln berge.

Der Spruch B fällt nach 21 $_{24}$ ff. Es ist schon entschieden, wer die Niederwerfung des unbotmässigen Fürsten unternimmt: nicht Kambyses selbst hat sich um die judäischen Verhältnisse bemüht; er ist nach Aegypten gezogen. Nach Herodot hat er sich der Unterstützung der Araber bedient. Das Vorland Aegyptens war also nicht einig, die einen standen auf ägyptischer, die andern auf persischer Seite. Der Glossator Nr. 18 hat sich also auf eine gute Ueberlieferung gestützt. Šešbaṣar ist nach unserm Spruche anscheinend auf seiner ammonitischen Burg (Winckler, Altor. Forschungen II S. 505 ff.) eingeschlossen worden: Wortspiel צר (Tyrus, Josephus, Ant. XII 4) und מצר. Jerusalem hat ohne ihn kapituliert. Das war für die Stadt ein glückliches Geschick; denn so verwirkte sie nicht ihren Fortbestand, sondern wurde einem Statthalter unterstellt, der aus dem Kreise der treu gebliebenen Partei gewählt wurde, Serubabel, „der Spitze der Sprossen" der babylonischen Davididen.

Unser Prophet, der sich zu dieser Zeit bereits in Babylonien befand, sieht in Šešbaṣar nur ein Adoptivkind Judas: er ist ein Fremdling. Hier fällt für uns zum ersten Male das Schlagwort, das in den nächsten Jahrhunderten die Gemüter bewegt hat. Der ʿam haʾareṣ sind die Fremden, mit denen man 537 durch das Edikt des Kyros gemeinsame Sache zu machen gezwungen war, das Haus Israel, wie unser Prophet sonst die Einheimischen Juda, den Rückwanderern, gegenüber bezeichnet, die Leute, mit denen man unter „Ezra" die Ehegemeinschaft aufhob.

Im Spruche C hat unser Prophet das Losungswort vom Weinstock etwas anders gewendet. Jetzt ist ihm Fürst Šešbaṣar die Rebe am Weinstock. Sein Schicksal ist für ihn entschieden. C fällt also zeitlich nach B. Den Propheten kümmert nicht mehr seine Person, sondern die Familie, die er vertrat. Jetzt hat sie — so jubelt sein Klagelied — nicht mehr ein herrschendes Glied in ihren Reihen.

Der Linie der einheimischen Davididen gilt auch Spruch D. Er versetzt uns in die Zeit, als die Frage brennend wurde, was aus Judäa werden sollte. Es war nach dem Verfahren der Grosskönige zu befürchten, dass Kambyses den verunglückten Šešbaṣar durch einen anderen Mann aus seiner Familie ersetzen würde; fänden sich doch immer Verwandte, die in solchen Fällen aus dem Unglück ihres Angehörigen für sich Nutzen zu ziehen verstanden. Da tritt unser Prophet mit dem Schlagwort hervor: Weinrebenholz taugt nicht, um alles Gerät daran aufzuhängen. In der Tat gelang es dem babylonischen Judentum, die Ernennung Serubabels zum Statthalter Judäas durchzusetzen. Vielleicht teilte der Perser den 537 zusammengelegten Bezirk Samaria-Jerusalem. Dann blieb Šešbaṣars Familie im Besitze der Statthalterschaft Samaria.

בּוֹלֵס שִׁקְמִים (Amos VII, 14).

Von Paul Humbert.

Unter den alten Versionen schreibt bekanntlich nur LXX dem Ausdruck בּוֹלֵס שִׁקְמִים einen bestimmteren Sinn zu: *κνίζων συκάμινα* (Pesch. ܟܡܫ ܫܩܡܐ; Targum: ושקמין לי נייח כשפלתא). Fast alle Erklärer stimmen der Auslegung der LXX bei. Die alten klassischen

Schriftsteller und nach ihnen **Marti** erklären, dass man, um die Maulbeerfeigen geniessbar zu machen, sie vor der Reife mit einem Nagel ritzen muss, damit ein Teil des herben Saftes abfliesse und der zurückbleibende in Zuckergährung komme. Nach dem Aethiopischen und Arabischen würde die Wurzel בלס mit Feigen zu tun haben, Feigen ziehen bedeuten (vgl. schon **Bochart**: *Hierozoïcon*. Pars prima, lib. II. Cap. XXXIX).

Die Bedeutung ist aber im Arabischen eine viel präzisere. Vgl. **Lisân**. Bd. VIII. S. ٣٢٨:

البَلَسُ ثمر التين اذا أدرك

„*balas* ist die Frucht des Feigenbaumes als sie zur Reife kommt". Was bisher eine blosse Vermutung auf Grund der LXX war, wird also durch dieses Zitat zur Gewissheit: hebr. בלס שקמים bezeichnet die Tätigkeit des Mannes welcher die Maulbeerfeigen zur Reife fördert.

Handelt es sich um das obengenannte Ritzen oder vielleicht um eine Art Caprifikation des Maulbeerfeigenbaums (*Ficus sycomorus* L.)? Da die Wurzel *bâlas* sowohl auf die Pflege des Feigenbaumes (تين) als auf diejenige des Maulbeerfeigenbaums (שִׁקְמִים) sich bezieht, könnte man sich fragen ob nicht in beiden Fällen die Caprifikation gemeint ist.

Nach den Alten (vgl. **Pauly-Wissowa**: VI, II. S. 2100—2151) und besonders auch nach dem berühmten Botaniker **Tournefort** (*Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy*. Lyon 1727. Bd. II. S. 23 ff.) geschieht letztere für den Feigenbaum (*Ficus carica* L.) folgenderweise: der wilde Feigenbaum (*Caprificus*) erzeugt jährlich je drei Generationen von Früchten in welchen ein Insekt (*Cynips Psenes*) sich aufhält. Das aus der dritten Blüte ausschlüpfende Insekt fliegt dann auf den zahmen Feigenbaum, kriecht auf seine Blüten hin und drängt sich hinein, indem er darin den männlichen Pollen, welcher fast ausschliesslich auf dem wilden Feigenbaum sich befindet, überträgt. Das Vorhandensein dieses fruchtbaren Samens gibt den Früchten einen angenehmen nussartigen Wohlgeschmack, dessen sie ohne solcher Caprifikation entbehren würden. Da die befruchteten Früchte des zahmen Feigenbaumes vor der Reife zu fallen pflegen, und da die Gallwespen aus den wilden Früchten zumal zu spät ausschlüpfen, so hilft man diesem Uebelstand durch künstliche Bestäubung (Caprifikation) ab: man hängt nämlich auf den zahmen (weiblichen) Baum die Blütenrispe der wilden (männlichen) Stämme, damit die Gallwespe von dieser auf jenen übergehe und die Früchte zur Reife und Geniessbarkeit bringe.

Hätten wir vielleicht solches unter בּוֹלֵס שִׁקְמִים zu verstehen? oder muss man für den Maulbeerfeigenbaum ganz von der Caprifikation absehen und nur den von Marti beschriebenen Vorgang annehmen?

Allenfalls ist durch den Lisân gesichert, dass בָּלַס nicht bloss, wie bisher angenommen wurde, mit Feigen zu tun haben bedeutet, sondern die Reife der Feigen (oder Maulbeerfeigen) befördern.

Der Apis als Totenträger.

Von A. Wiedemann.

Die zahlreichen bei den Klassikern und in den Inschriften erhaltenen Angaben über den Apis-Stier ergeben kein einheitliches Bild. So wenig wie bei den Göttern bestand bei den heiligen Tieren Aegyptens eine systematisch durchgebildete, im ganzen Lande herrschende Lehre. Zu den von der üblichen Auffassung des Apis abweichenden Gedankengängen gehört eine Darstellung, welche auf der Unterseite des Fussbrettes der Holzsärge von der frühsaitischen Zeit an abwärts nicht selten auftritt[1]. Hier wird der Stier abgebildet, wie er mit der auf seinem Rücken liegenden Mumie, über welcher bisweilen der Seelenvogel flatterte, dahin eilt. Als sein Ziel wird gelegentlich ein Grabmal angedeutet. Dieses hat ähnlich wie in den Totenbüchern der thebanischen Zeit, in denen die Hathorkuh an seinem Eingange den Toten erwartet[2], die Gestalt der Gräber des Mittleren Reiches, bei denen sich auf einem viereckigen Unterbau eine steile, pyramidenförmige Spitze erhebt[3].

Die Beischriften bezeichnen das Tier als Apis oder Osiris-Apis, gelegentlich mit dem Zusatz: der richtig Redende. Diese Beiworte zeigen, dass nicht der lebende, im Tempel zu Memphis hausende Apis gemeint ist, sondern der verstorbene, im Jenseits als seliger Gott weilende Stier. Sonst beschränken sich die Begleittexte im allgemeinen auf die königliche Opfergabenformel, welche auf einem Sarge in Kairo (Gauthier S. 394) etwas ausführlicher lautet: Königliche Opfergabe dem Osiris-Apis, er gebe ein schönes Grab im Götterlande, Eingehen und

[1] Gauthier, Cercueils des Prêtres de Montou (Kat. Kairo) S. 232, 251, 394; Sargbrett British Museum Nr. 6911 a, 6940, 6941, 32224; Lanzone, Diz. di Mitologia Taf. 204.

[2] Totenbuch cap. 186. Vgl. die Liste derartiger Darstellungen bei Foucart, Proc. Soc. Bibl. Arch. 32 S. 102 ff., der irrtümlicher Weise in ihnen statt eines typischen Bildes des Grabes des Toten die Abbildung des Hathor-Heiligtums von Dêr-el-bahari erkennen will.

[3] Pläne solcher Gräber: Lepsius, Denkm. I. 94; Mariette, Abydos I Taf. 66—7; ihre Nachahmung durch Totenstelen: Wiedemann, Or. Lit.-Zeit. 7 Sp. 287 f.

Ausgehen im Totenreiche dem Ka des Verstorbenen. Ein Turiner Sarg (Lanzone Taf. 204 Nr. 1) schildert die Handlung des Tieres mit den Worten: Laufen des lebenden Apis. Einen Auszug aus einer etwas längeren gleichartigen Inschrift gibt ein Sarg zu London: [Laufen des] Apis-Osiris zum *ḥet*, worunter das Grab zu verstehen ist.

Budge[1] hat den Leichenträger Apis mit dem Beinamen des Osiris „Stier der Amenti" in Zusammenhang bringen wollen. Dem widerspricht von vornherein die Tatsache, dass Osiris niemals als Träger und Geleitsmann des Toten in der Unterwelt auftritt und dass die Bezeichnung des Gottes als Stier[2] nur seine Zeugungskraft betonen will, was bei den Aegyptern gern durch einen Vergleich mit dem als besonders zeugungskräftig geltenden Stier geschah. Dieser Anschauung entsprechend legte man auch bei dem Apis-Stiere auf die Zeugungskraft grosses Gewicht. Der Phallus des Königs stand mit ihm in Verbindung[3], ein Heiligtum zu Memphis, welches vermutlich das des Apis war, hiess Haus der Zeugung[4], die Frauen entblössten vor dem Tiere ihre Geschlechtsteile[5], jedenfalls damit er ihnen Fruchtbarkeit verleihe.

Das Laufen des Tieres wird auf dem eben erwähnten Turiner Sarge als ein *peḥrer* bezeichnet. Ein derartiges *peḥrer* des Apis erwähnt bereits die Inschrift des Palermo-Steines[6], ohne sich über den Zweck der Handlung zu äussern. Etwas mehr lehren jüngere Denkmäler. Ein Relief aus Karnak[7] zeigt den neben einem Stiere mit einem Kruge dahin laufenden König Ramses II.[8] Die Begleitinschrift benennt das Tier nicht genauer, doch hat man ohne weiteres

[1] The Gods of the Egyptians II S. 350.

[2] Totenbuch cap. 1 Z. 1; 63 Z. 1; 182 (nur thebanisch erhalten) Z. 12; Lefébure, Le Tombeau de Sèti I (Mém. Miss. Franç. au Caire II) Partie 4 Taf. 33; Lepsius, Denkm. III 79b; Brugsch, Dict. géogr. S. 202; Lanzone, a. a. O. Taf. 295 Nr. 2.

[3] Pyramide Pepi I Z. 571. Im Totenbuch cap. 42 Z. 4 ist statt Apis Osiris der Schutzherr des Phallus, wobei in thebanischer Zeit statt Osiris je einmal Rā und Horus eintreten.

[4] Stern, Aeg. Zeitschr. 22 S. 103 ff.; vgl. für den betreffenden Text Schäfer, Aeg. Zeitschr. 40 S. 31 ff.

[5] Diodor I 85.

[6] Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen in Abh. Akad. Berlin 1902 S. 21.

[7] Lepsius, Denkm. III 143d; vgl. Champollion, Not. descr. II S. 40. Ein ähnliches Bild Petrie, Tanis II Taf. 6 Nr. 130. Auf einem Sarge der spätthebanischen Zeit (publ. Möller, Aeg. Zeitschr. 39 Taf. 4) erscheint statt des Stieres ein männliches Kalb.

[8] Für dieses Laufen des Königs vgl. Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs. Leipzig 1912, besonders S. 34, 100 ff.

den Apis in ihm erkannt[1]. In der Tat wird in einem späteren Texte[2] bei Gelegenheit eines derartigen Laufes des Königs von Horus eine Beziehung zum Apis festgestellt, indem er zu dem Herrscher sagt: „Ich gebe Dir die Kraft des Apis, dessen Stärke alle Götter überragt". Freilich bestanden daneben auch andere Deutungen des hier auftretenden Stieres; er wird in einem ähnlichen Relief der Ptolemäerzeit[3] als schwarzer Stier bezeichnet und mit dem Horus von Athribis in Verbindung gebracht.

Eine für unsere Zwecke wichtige Angabe findet sich in Edfu[4], wo es von dem Pharao heisst: er durchsucht die Stätten mit Apis und bringt dar die Gottesglieder. Unter den Gottesgliedern verstehen die Texte von Edfu häufig Wasser, Weihrauch, Myrrhen und andere Kostbarkeiten[5], die Bezeichnung solcher Erzeugnisse der Erde als Gottesglieder hängt mit der Vorstellung zusammen, Osiris sei ein Erd-[6] oder ein Vegetationsgott[7]. Was die Erde darbietet, sind damit seine Glieder, welche sich, wie beispielsweise die Früchte, von ihm loslösen können. Wenn sie mit dem Absterben der Natur im Winter zu ihm zurückkehren, dann baut er sich mit ihnen neu auf und wird dadurch befähigt, nunmehr im Kreislaufe der Erscheinungen wiederum Früchte hervorzubringen.

Im allgemeinen ist die übertragene Bedeutung für den Ausdruck Gottesglieder in den Edfu-Texten üblich, an unserer Stelle erschöpft dieselbe den Grundgedanken der Angabe nicht. In den erläuternden Sätzen wird der König als der irdische Stellvertreter und Erbe des Horus behandelt, auch wenn er dabei vor dem Gotte Horus erscheint. In der Regel gilt Isis als die Sammlerin der einzelnen Teile des zerstückelten Leichnams des Osiris[8], aber bereits in den Pyramideninschriften[9] und dann nicht selten in späteren Texten gilt auch Horus als Sammler und Herbeibringer der Ueberreste des Gottes, wobei er zeitweise Krokodilgestalt annahm[10],

[1] z. B. Moret, Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique S. 141.

[2] Rochemonteix, Le Temple d'Edfou (Mém. Miss. Franç. au Caire X) I S. 61.

[3] Petrie, a. a. O. Taf. 10 Nr. 170.

[4] Rochemonteix, a. a. O. II S. 50; Taf. 40 f. In der ähnlichen Stelle Edfou I S. 102 wird der Apis nicht genannt und tritt nur der König als Bringer der Gottesglieder auf.

[5] Kees, a. a. O. S. 93 ff.; Erman, Sitz. ber. Akad. Berlin 1916 S. 1150.

[6] Erman, Aeg. Zeitschr. 38 S. 30 ff.

[7] Wiedemann, Muséon Nouv. Sér. 4 S. 111 ff.

[8] Für die Zerstückelung des Gottes vgl. Wiedemann bei Morgan, Rech. sur les Origines de l'Égypte II S. 205 ff.

[9] Pyr. Mer-en-rā Z. 447.

[10] Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. 36 S. 117 f.

wohl um den Nil zu durchschwimmen. Der hierbei tätige Horus war ursprünglich nicht der von Osiris nach seinem Tode mit Isis erzeugte Horus, der Sohn der Isis, sondern ein bereits früher geborener Horus, welcher als Rächer seines Vaters gleich nach dem Tode des Osiris in den Kampf mit dessen Mörder Set eintrat[1]. Eine Erinnerung an die Sammeltätigkeit des Gottes liegt wohl in dem in der 18. Dynastie vorkommenden Titel [Hieroglyphen] Vereiniger der Gottesglieder[2], vor, welcher vermutlich einen Mann bezeichnet, der bei dem Osirisfeste als Figurant für Horus das Vereinigen der göttlichen Glieder ausführte.

Die Handlung des Apis, sein *pehrer*, ist in den Darstellungen und Texten kein beliebiges Umherspringen, sondern ein Zwecklaufen. An ein solches denkt der Aegypter vermutlich auch am Anfange desjenigen Totenbuch-Kapitels, welches der Ba-Seele die Möglichkeit verschaffen sollte, sich überall hin zu begeben und sich mit dem Körper zu vereinigen. Hier (cap. 89 Z. 1) wird die Gottheit angerufen als Àni und als Pehrer in seiner Halle. Das hier erscheinende Wort *àni* wird in den älteren Texten regelmässig mit [Hieroglyphe] geschrieben[3]. Es hatte demnach damals nichts zu tun mit dem Gotte [Hieroglyphen] der mit Osiris[4] und mit Rā[5] in Verbindung gebracht wird. Erst die Totenbuchtexte der Spätzeit[6] lassen beide Gestalten zusammen fallen und schreiben auch an unserer Stelle [Hieroglyphen]. Ursprünglich bezog sich der Name auf eine Sondergestaltung[7]. Der betreffende Gott ist der Bringer und Herbeieiler, welcher die Seele unterstützt und ihr zur Vereinigung mit dem Körper verhilft, also das gleiche Ziel erstrebt, welches der Apis erwirkte durch das Bringen der Leiche zu dem Grabe, in welchem sich die Ba-Seele, die bisweilen flatternd die Leiche begleitet, mit ihr vereinigen sollte.

In abweichender Weise vollzieht sich das Bringen des Verstorbenen zum Grabe durch ein Rind auf einem Sarge der spätthebanischen Zeit[1]. Hier reitet der Tote, hinter dem sein Seelenvogel steht, auf einer als Hathor bezeichneten Kuh dem Grabe zu. Diese Gruppe erklärt sich aus der funerären Rolle der Göttin Hathor, welche auch sonst in Kuhgestalt den Schutz des Verstorbenen übernahm. Ein Zusammenhang zwischen der in dieser Weise tätigen Göttin und dem in gleichem Sinne wirkenden Apis liegt aber nicht vor. Auch ein Ersatz des weiblichen Tieres durch das männliche erscheint ausgeschlossen, da die Darstellungen der Särge bei dem Apis die Geschlechtsteile stark betonen und damit auf seine Männlichkeit besonderen Nachdruck legen.

Eine weitere Angleichung des Horus an den Apis-Stier findet sich in einer Inschrift der Ptolemäerzeit[2], welche berichtet, Isis habe, als sie umher irrte um ihren Sohn vor Set zu verbergen, die Gestalt der Kuh Ḥor-seḫat angenommen und ihr Kind die des Apis. So seien sie zu der Stadt Apis (im Nomos Libya) gegangen um seinen Vater (Osiris) zu sehen, der sich in dieser Stadt befinde. Andere Texte zeigen, dass in dem libyschen Nomos die Göttin Ḥor-seḫat in Kuhgestalt verehrt und in der synkretistischen Weise der Spätzeit mit Isis und Hathor gleichgestellt wurde. Als ihr Kind galt ein Kalb. Dieses Geschöpf mit Apis zusammen zu bringen, lag um so näher als im Nordosten Aegyptens der Kult des Apis, bezw. des Osiris-Apis eine grössere Rolle spielte[3]. Wenn man Ḥor-seḫat mit Isis verschmolz, so war dementsprechend ihr Kind, das Kalb bezw. der Apis, gleich Horus. Man darf dabei aber nicht übersehen, dass der Text, von dem auszugehen war, nicht von einer Gleichheit von Isis und Horus mit den beiden Tieren redet. Nach ihm verwerteten die Gottheiten die Tiergestalten vielmehr nur als Maskierung um sich in Sicherheit zu bringen.

Aus dem hier Ausgeführten scheint sich folgendes zu ergeben: Nach einer ägyptischen Legende hatte, als Horus die Glieder des Osiris sammelte, der Apis-Stier ihn begleitet und die Leichenteile getragen. In Erinnerung daran begleitete der Apis später bei einer feierlichen Opferdarbringung den auf Erden an Stelle des Horus auftretenden König und trug die den Osirisgliedern entsprechenden Erzeugnisse der

[1] Für die beiden Horusformen vgl. Wiedemann, Rec Trav. rel. à l'Egypt. 20 S. 134 ff.

[2] Aeg. Zeitschr. 47 S. 99.

[3] Naville, Totenbuch der 18.—20. Dyn. II S. 205; Budge, The Book of the Dead. Papyrus of Ani Taf. 17; Papyrus of Hunefer, u. s. f.: Papyrus Nu Taf. 36.

[4] z. B. Horrack, Les Lamentations d'Isis et de Nephthys S. 4 f.

[5] Amon-Rā-Hymnus des Pap. Bulaq Nr. 17 S. 5 Z. 2, S. 9, Z. 2.

[6] Turiner Text; Pap. Cadet (Descr. de l'Égypte. Ant. II), 2e Partie. Z. 94.

[7] Die in den Pyramidentexten (Unás Z. 275) erwähnte, nach dem Determinativ unterägyptische Göttin Ànu hat mit diesem Gotte nichts zu tun.

[1] Leemans, Monuments égyptiens de Leide III. M. 3. Taf. 12; Lanzone, a. a. O. Taf. 322.

[2] publ. Dümichen, Die Oasen der libyschen Wüste Taf. 6; vgl. Brugsch, Aeg. Zeitschr. 17 S. 19, Rev. égypt. 1 S. 38 ff.

[3] Für den Tempel des Osiris-Apis zu Rakotis-Alexandria vgl. Breccia, Ann. Serv. Ant. 8 S. 66; Bergmann, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. 7 S. 194; Spiegelberg, Die Demotischen Denkmäler (Kat. Kairo) Nr. 31169.

Erde, welche dem Gotte dargebracht werden sollten. Dem Osiris gewordenen Verstorbenen leistete der tote Apis den gleichen Dienst wie einst der lebende dem Gotte und trug ihn zum Grabe. Der Totenritt auf der Hathorkuh und die Annahme der Apisgestalt durch Horus im libyschen Nomos sind von diesen Vorstellungen unabhängig.

Apis in der Bibel?

Von F. E. Peiser.

Der vorstehende Artikel Wiedemanns dürfte neues Licht auf eine Stelle werfen, auf welche ich in meinem Habakuk S. 35 f. hingewiesen habe. Da ich dort aber mich zu kurz und wohl etwas unsicher ausgesprochen habe, will ich die beiden Stellen Amos 610 und 81–3 hier ausführlicher behandeln.

Amos 81–3 enthält ein viel besprochenes Orakel, das aber bisher noch nicht richtig verstanden worden ist. Die Schwierigkeit lag in einer kleinen Verderbnis, die mit Beachtung von G längst hätte behoben werden können.

In Vers 1 und 2 hat G für כלוב קיץ *αγγος ιξευτου*. Danach wäre קיץ zu streichen. Aber mit diesem Worte spielt ja gerade die Deutung des Orakels, בא הקץ; also ist es unentbehrlich. Dann wird כלוב als erklärende Glosse aufzufassen und in קיץ eine Bedeutung von „Instrument zum „Vogelfangen" zu suchen sein. Nun bedeutet קנצי Hiob 182 wohl Schlingen; daneben wird eine kontrahierte Form קצי überliefert gewesen sein, so dass G auch hier das Wort als קץ, aber in der üblicheren Bedeutung Ende, verstehen konnte. Dann darf wohl angenommen werden, dass קנץ in der Bedeutung Schlinge aus dem assyrischen *ḳinaṣu*[1] entlehnt ist und dass קץ im Hebräischen erfolgte Assimilation des n zeigt. In unserer Stelle war das Wort durch כלוב erklärt worden, G übersetzt dies richtig durch „Gerät des Vogelstellers". Später ist, nachdem in MT כלוב in den Text gezogen war, קיץ aus קץ umgedeutet worden, während G קץ ganz fortliess.

Vers 1 und der Anfang von 2 sagen demnach:

Also liess mich der Herr Jahweh sehen, siehe da, eine Falle. Da sprach er: Was siehst Du, Amôs? Da sagte ich: Eine Falle. Da sprach er zu mir:

Nun folgt eine Dreiheberstrophe:

בה הקץ. אל עמי
לא אסיף עוד עבור לו
[3]והלילו שי־רות היכל
רב הפגר בכל מקום

Es kommt	das Ende	zu meinem Volke;
Nicht will ich	mehr	ihm verzeihen.
Da heulen	die Sängerinnen[1]	des Tempels;
Viele sind	der Leichen	an jedem Ort.

Als Beischriften habe ich fortgelassen: ישראל, נאם אדני יהוה, ביום ההוא[2].

Es bleibt also noch übrig השליך הם. Diese bisher unbefriedigend erklärte Verbindung steht nun, wie ich schon an der angeführten Stelle in meinem Habakuk angab, in Beziehung zu 610. Und zwar besagt sie, dass 610 als Beischrift zu dem letzten Vers: Viel sind der Leichen an jedem Ort, aufzufassen ist. Nun ist der Anfang von 610 ונשאו דודו schwerlich in Zusammenhang mit dem Folgenden zu bringen; es wird mit dem Schluss von 68 zusammengehören; doch dies hier auszuführen, würde zu weitläufig sein. Nur soviel mag gesagt werden, dass es abgesprengt wurde durch den Einschub von 610, welches als Beischrift zu 53 gehört. Dann bleibt als selbständig:

und . . . . . . sein Verbrenner, herauszubringen Gebeine aus dem Haus, und sagte zu dem, der im Innern des Hauses war: Ist da noch was bei Dir? Der antwortete: Ex (ists). Da sagte er: Scht!

[um nicht zu bekennen den Namen Jahwes.] Das letzte in [ ] ist ein erklärender Zusatz, von dem wir auszugehen haben. Der Name Jahwes durfte sicher nicht ausgesprochen werden ohne kultische Reinheit, also nicht bei Leichen. Also muss in Ex eine Möglichkeit liegen, einen Gottesnamen zu hören, auf den dann die Vorschrift angewandt wurde; wir würden den Witz nachahmen können, wenn wir statt Ex ein Ochs zu hören vorgeben. So machte also der Verbrenner einen blutigen Kalauer mit אפס = 'afes, indem er tat, als ob sein Beauftragter Apis gesagt hätte. Der Witz erscheint um so verständlicher, wenn wir den Zusammenhang von Bestattungen und dem Apis-Stier jetzt mit Wiedemanns Ausführungen vor Augen haben. Die kleine Anekdote ist Beischrift zum letzten Halbvers von 83 und wird dorthin durch השליך הם verwiesen. Die beiden Wörter sind also

---

[1] ṣ für z wohl durch den Einfluss des ḳ. In den Amarnabriefen entspricht gi-e-ṣi wohl קיץ (131 15); die 151 48 angegebene Glosse gi-na-zu wird von Meissner, Supplement, als *ḳinaṣu* gebucht. Vielleicht hat er Recht; dann dürfte das dort erklärte Ideogramm mit Meissner, selt. Ideogr. 6110 identisch sein. Daneben ist aber das zweimal vorkommende ki-iz-zi zu beachten 22 II 29 und 25 II 37, welches dort als aus Gold gefertigter Teil eines Schuhs angegeben ist. Sollte hier auch die Bedeutung „goldene Schlinge" passen? Dann würden wir nebeneinander die unkontrahierte und die kontrahierte Form haben; erstere in einem Briefe aus Tyrus, letztere in den Geschenklisten Tušrattas.

---

[1] So Hoffmann.

[2] Sieh Martis Kommentar.



als ein an den Rand geschriebener Verweis aufzufassen. Wenn nun angenommen werden dürfte, dass dieser Verweis das erste und das letzte Wort der Anekdote bietet, so wäre השליך vor ומשרפו einzusetzen. Sollte ך ein Schreib- oder Hörfehler für ח sein, so dass zu übersetzen ist: Und es sandte sein Verbrenner usw.?

Eine neue Inschrift des Ašur-bêl-kala.

Von Otto Schroeder.

Als Nr. 126 seiner „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (Heft III) hat Ebeling zwei „Fragmente“ veröffentlicht, die er offenbar für Teile einer Tafel hielt und die auch tatsächlich hinsichtlich der Schrift und der Färbung des Tons nahe verwandt sind. Fragment 1 (VAT 11242) ist anscheinend religiösen Inhalts; in Zeile 8 darf man wohl ergänzen [*ᵈA-nu*] *ù* *ᵈAdad* und daraus folgern, dass der Text dem Anu-Adad-Tempel entstammt. Interessanter ist Fragment 2 (VAT 11240; nicht 11244!), ein elfenbeinfarbenes Stück von 33 mm Höhe und 42 mm Breite und einer durchschnittlichen Zeilenhöhe von 3 mm. Es ist die obere linke Ecke eines historischen Textes des Ašur-bêl-kala. Da wir bis jetzt nur wenige Brocken von Inschriften dieses Königs haben — s. Brit. Museum Nr. 849 (IRG Nr. 6, jetzt auch Budge & King, Annals of the Kings of Assyria I, S. 152 f. und Layard, Inscriptions S. 73 (vgl. Bezold, Literatur § 39) — mag der kleine Text in Umschrift hergesetzt werden:

ᴵ ᵈA-šur-bêl-ka-la [
šarru la-a šá-na-an [
[*šakka*]*nak bêl mâtâti*ᵐᵉˢ [
[*šá ᵈ*]*A-šur ᵈEllil* [
5 [. . . *be-*]*lu-ut mât ᵈA-š*[*ur* [
[. . . . .] *mâtâti* ᵐᵉˢ [
[. . . . . .] *pa-ri* [

Man beachte den Trennungsstrich nach Zeile 7, den Personenkeil am Anfange von Zeile 1 und ebenda *la*(!) statt des *bi* der Kopie.

Besprechungen.

Weidner, Ernst F.: Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft. 1. Tl. (Leipziger semitistische Studien VII, 1. 2). VIII, 152 S. gr. 8°. 7 M. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. Bespr. von Bruno Meissner, Breslau.

Im Jahre 1914 behandelte Delitzsch in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften erstmalig die sumerisch-akkadisch-hethitischen Vokabularfragmente aus Boghazköi, die natürlich dazu berufen sind, bei der Entzifferung der hethitischen Schrift und Sprache eine hervorragende Rolle zu spielen. Jetzt bearbeitet Weidner dieselben Texte noch einmal. War das nötig?, wird man fragen. Die Antwort muss zweifelsohne ja lauten. Einmal ist jetzt die Originalpublikation von der Hand Weidners erfolgt, und es hat sich gezeigt, dass Delitzsch nicht unwesentliche Teile übergangen und sich auch nicht selten verlesen hat, auch sind gar manche Zeichen, die anfangs durch abgesetzte Silikate unleserlich waren, durch die Kunst der Chemie wieder hervorgetreten. Sodann aber ist Weidner durch die Benutzung neuer Duplikate, durch glückliche Kombinationen und scharfsinnige Erklärung von Delitzsch missverstandener Stellen in vielen Punkten über seinen Vorgänger hinausgekommen, so dass man in Zukunft gewiss immer zu Weidners und nicht zu Delitzschs Publikation greifen wird. Ich stehe nicht an zu erklären, dass diese neue Arbeit Weidners seine früheren an planvoller Methode übertrifft.

In dem ersten Teile behandelt er die hethitische Lautlehre, nämlich zuerst die fünf Vokale, dann die Konsonanten, speziell die Lenes und Fortes, den Laut *h* und die Zischlaute.

Der zweite Teil gibt Bemerkungen zu den Vokabularen aus Boghazköi, aber auch Umschriften von Texten, die Delitzsch übergangen hat. Vielleicht wäre es noch empfehlenswerter gewesen, alle Texte zu umschreiben, um nicht immer zwei Publikationen nebeneinander benutzen zu müssen.

Der letzte Abschnitt fasst in einem sorgfältig gearbeiteten Glossar die aus den Vokabularfragmenten gewonnenen hethitischen Wörter zusammen.

Ich lasse ein paar Bemerkungen folgen: S. 2. Dass im Akkadischen auch der *o*-Vokal existierte, zeigen griechische Umschriften wie *νωϱ, σωσσος, μολοβαβαϱ*.

S. 40 Z. 13. Der Stamm wie die Bedeutung von *má'u* ist noch recht unsicher. — ib. Z. 16; S. 53 Z. 12. Vielleicht ist doch die Lesung *ma*(!)-*áš-ku* die richtige. *mašku* stände dann für *masku*. Zur Grundbedeutung von מסך vgl. Thureau-Dangin, Sargon Z. 226; GGA. 1915, 366; Walther, Altb. Gerichtsw. 151. *masiktu* kommt in der Schreibung *ma-ši-ik-tu* gerade in den akkadisch geschriebenen Boghazköitexten vor; z. B. I, 35, 15; 36, 32. Sonst vgl. PSBA. 1916, 131, 14.

S. 41 Z. 17. Ich halte *ma-ša*(!)-*ru* auch für verschrieben aus *ma-ga*(!)-*ru*; es folgt I, 2 *mi-ta-ku-ru*.

S. 43. Ein weiteres Duplikat zu K. 2022 ist K. 13608 (Meissner, Suppl. Aut. 17).

S. 51. Ob Z. 8 nicht das SAI. 2592 gegebene Ideogramm vorliegt?



S. 53 Z. 9. Für *dú-dú* = *aštu* vgl. noch Ebeling, Assur Nr. 14, III, 30.

Z. 58 Z. 4 steht allerdings auch in der Textpublikation *ši-ip*, nicht *šap*. Was ist richtig? Liegt hier eine der von Weber in der Vorbemerkung zur Boghazköi-Publikation erwähnten nachträglichen Aenderungen Figullas vor?

S. 63 Z. 6. Sonst ist *á-bad* = *tabînu, tabînatu*. Vgl. zu diesem Worte ausser Delitzsch HW. 701 noch Jensen KB. VI, 2, 132, 78; Pinkert, Nebo 22, 4; vgl. 24; PSBA. 1909, 62, 5; Voc. Brüssel III, 25 usw.

S. 64 Z. 12. *sak-ki* ist auch in das Akkadische als *šakkû* übergegangen; vgl. Ebeling, Assur Nr. 13, 10. — ib. 14. Der Text bietet allerdings auch hier wieder (wohl nachträglich korrigiertes) *šú-ub*(!)-*du*.

S. 66 Z. 14. Das Original lehrt, dass das Zeichen [*hal*] in der ersten Spalte zu ergänzen ist, und nicht, wie Delitzsch a. a. O. S. 23 den Text gibt, dasteht. — ib. 17. Ich möchte die sumerische Zeile *im-šú-gar-rin*(!)-[*na*] lesen, was doch wohl = *im-šú-rin-na* d. i *tinûru* = Ofen, *piḳallulu* = Ofenloch ist. Vorher geht *udun* = *utûnu* = Ofen.

S. 70 Z. 41 ist nach der Autographie das erste Zeichen der hethitischen Zeile nicht *at*(!)-*ta-an-ča*.

S. 72 Z. 2. *na-ḳa-a-ru* als *nakâru* zu nehmen, ist mir fraglich, da *dag* auch sonst = *naḳâru* d. i. zerstören ist; vgl. Pöbel HGT Nr. 108, 5.

S. 77 Z. 13. *uṣṣuṣu* bedeutet hier „forschen, fragen"; vgl. Behrens, Briefe 2; AJSL XXX, 276; Winckler, Forsch. II, 40, 28 usw. Daher die nahe Verbindung mit *ša'âlu*. Damit wäre die Bedeutung von heth. *kutaššan arnuwar* erschlossen.

S. 78 Z. 20. Ob *ḳa-ba*(!)-*ú* nicht verschrieben sein könnte für *ḳa* d. i. *ka-su*(!)-*ú*? — ib. 25 f. Die Bedeutung „strotzen" für אבל ist recht unsicher.

S. 80 Z. 1. *iblu* wird wahrscheinlich = حبل = Band zu setzen sein. — ib. Z. 3. Für *li'mu* vgl. noch Behrens, Briefe 26, 91; AJSL XIV, 2.

S. 82 Z. 1 ff. Die Erklärung der Zeichennamen, die Delitzsch entgangen war, ist zweifellos richtig. — ib. Z. 6. Da *laḫ-laḫ* auch AO. 5400, II, 7 (RA IX, 78) durch *i-tar-ru-u* erklärt wird, wird auch hier wohl so zu ergänzen sein, obwohl die Spuren nicht recht dazu zu passen scheinen. — ib. 8. Unsicher ist die Lesung von *DU-bu-lu*. Ein unpubliziertes Vokabular aus Konstantinopel gibt als Aequivalente von *laḫ-laḫ: ritedû, itârû, itâbulu, bubbulu, šûbulu, šutâbulu*. Ob an unserer Stelle *bubbulu* beabsichtigt ist?

S. 93 Z. 6 möchte ich [*nam-mu*(!)]-*sar* ergänzen.

S. 94 Z. 6 steht *gàl* (d i. doch wohl [Keilschriftzeichen]) nicht im Text. — ib. Z. 10. Anstelle von [*u*]*t*(!)-*ta-a*, das nach dem Duplikat sicher ist, erscheint auch in der Textpublikation ein anderes Zeichen.

S. 96 Nr. 47, 7. Die Bedeutung von „Huhn" für *ittidû* ist wohl noch unsicher. Ich hatte immer an *hudhud*, den Wiedehopf, gedacht.

Ein zweiter Teil wird weitere Untersuchungen an einsprachig hethitischen Texten bringen, die die Zugehörigkeit dieser Sprache zur kaukasischen Sprachfamilie erweisen sollen. Hoffentlich lässt uns der Verfasser nicht zu lange auf sie warten.

Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. (deutsche) völlig neu bearb. Aufl. (5. u. 6. Taus.) Mit 306 Abbildgn. u. 2 Karten nebst ausführl. Motiv- u. Sachregistern. XVI, 712 S. Lex. 8°. M. 18.50; geb. M. 20 —. Leipzig, J. C. Hinrichs 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Das vorliegende Werk von Alfr. Jeremias, das seit 1904 in 3. (deutscher) Auflage erschienen ist, hat wieder beträchtlich an Umfang gewonnen; 3. Aufl. 712 S. — 2. Aufl. (1906) 624 S. Statt 216 Abbildungen in letzterer bietet es jetzt 306. Dieser Zuwachs tritt erst in die richtige Beleuchtung, wenn man berücksichtigt, dass die beiden ersten Kapitel der zweiten Auflage, die altorientalische Lehre und das altorientalische Weltbild, sowie die babylonische Religion zu einem besonderen Werke ausgebaut sind, dem 1913 veröffentlichten Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (vgl. OLZ 1915 Sp. 51 ff.), und dass der freigewordene Raum ausschliesslich dem AT zugute gekommen ist. Das Ganze ist ausserdem durch- und umgearbeitet und vielfach erweitert. Neu sind: Die Quellen der alttestamentlichen Geschichtsbücher. Weltbild und Weltanschauung der Bibel. Die siebentägige Woche und der Sabbat. Der Ertrag der neueren Ausgrabungen in Palästina. Die Literatur des vorisraelitischen Kanaan. Die Glossen zur alttestamentlichen Literatur sind bedeutend vermehrt. Abgesehen von einem Zusatz in fugam vacui über die Tamuz-Idee in den alttestamentlichen Schriften ist als neu in besonderem Sinne noch das Motivregister S. 649 ff. zu nennen. Ueber die keilschriftliche Seite des Werkes kann ich kein fachmännisches Urteil abgeben. Dass aber nach dieser Richtung Vorsicht nicht ausser Acht gelassen werden darf, muss nach Rezensionen von Fachleuten über das Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, wie Br. Meissner in Lit. Zentralblatt 1914 Nr. 12 und P. Jensen in Berl. Philolog. Wochenschrift 1916 Nr. 29

doch wohl gesagt werden. Die Hauptsache aber an diesem Werke ist ja, um mit des Verf.'s eigenen Worten zu reden, die, „die Bedenken dagegen zu zerstreuen", dass „die orientalische kosmisch-mythische Sprechweise zum Kanon für das Verständnis der gesamten alttestamentlichen Erzählungskunst und der gesamten biblischen Symbolsprache zu erheben" sei. Wenn es Jeremias doch gelungen wäre, an einer einzigen Stelle einen stichhaltigen Nachweis für seine Erklärungsweise der alttestamentlichen Urkunden zu erbringen! — Allein über ein Vielleicht oder Möglicherweise kommt man an einzelnen Stellen beim besten Willen nicht hinaus. Damit sind wir aber immer noch weit ab von der Annahme Jeremias', dass das ganze AT nach diesem Kanon auszulegen sei. Gewiss gehört Israel in den grossen altorientalischen Kulturkreis hinein und hat vieles von ihm übernommen und verarbeitet, ebenso wie es in manchen wichtigen Punkten durchaus ablehnend und selbständig geblieben ist. Wie weit vor allem die babylonische astronomische Weltanschauung, so hoch das Alter der babylonischen Astronomie auch sein mag, in den Kreisen, aus denen die Literatur des AT stammt, herrschend gewesen ist, bleibt immer noch recht fraglich. Jeremias bringt eine Fülle von Behauptungen. Was soll beispielsweise E alles in die Erzählung von dem Abenteuer der Sara Gen. 20 „hineingeheimnist" haben! — Aber ich finde nicht Einen überzeugenden Beweis. Dass man „ohne weitere Kenntnisnahme" seine Ausführungen ablehnen werde, ist eine ungerechte Unterstellung, die Jeremias seinen Gegnern macht; von dem Ausdruck von der „besonnenen Forschung" — ich denke, von Duhm übernommen — ganz zu schweigen. Das Motivregister erweckt auch bei wiederholter Durchsicht in mir wenigstens meist andere Gedanken als zustimmende. Das Wertvolle an dem Buche ist die grosse Zahl von nicht nur babylonischen religionsgeschichtlichen Analogien zum AT, die man stets dankbar zu Rate ziehen wird, ohne immer die Schlüsse mitzumachen, die dem Verf. die einzig richtigen scheinen.

Volz, Paul: Die biblischen Altertümer. Mit 97 Abbildgn. u. 32 Tafeln. VIII, 556 S. 8°. M. 6—; geb. M. 7—; Halbfrz. M. 8—. Calw, Vereinsbuchhandlung 1914. Bespr. von Arnold Gustavs, Hiddensee.

Das Buch von Volz ist für einen grösseren, über die wissenschaftliche Fachwelt hinausreichenden Leserkreis bestimmt. So hatte der Verfasser keine leichte Aufgabe zu lösen. Denn es ist immer schwer, zugleich wissenschaftlich und populär zu sein. Bei Behandlung von Gegenständen, bei denen das religiöse Gefühl mitspricht, ist diese Aufgabe besonders heikel. Volz hat sie im ganzen mit Takt und Geschick gelöst. Eine wesentliche Bereicherung gegenüber den früheren von Kinzler besorgten Ausgaben ist die Einarbeitung der Ausgrabungsergebnisse. Im einzelnen wird man abweichender Meinung darüber sein können, wieweit sichere Ergebnisse der Wissenschaft zu verwenden gewesen wären. So scheint es mir bei der Behandlung der Sakralaltertümer erwünscht zu sein, dass die Unterschiede, die hier zwischen den einzelnen Quellenschriften des Pentateuch bestehen, eingehender berücksichtigt wären, da doch die Priesterschrift den ursprünglichen Kult, ja die Anschauungen des Deuteronomiums und Ezechiels erheblich umgestaltet hat. Es kann nur nützlich sein, wenn man auch weitere Kreise der Bibelleser an historisches Sehen im Alten Testamente gewöhnt und ihnen zeigt, dass in der einheitlichen Silhouette, die sie zu sehen meinen, erhebliche Distanzen zwischen den einzelnen Konturen vorhanden sind, sie auf die Farbentöne aufmerksam macht, die das grössere oder geringere Alter der einzelnen Nachrichten kennzeichnen.

Im übrigen sei noch Folgendes hervorgehoben: Zu der Frage, ob die Lade leer war (S. 9 Anm. 1) ist nun noch zu vergleichen, Walter Reimpell, Der Ursprung der Lade Jahwes OLZ 1916 Sp. 326 ff. Dieser nimmt an, dass die Lade eine Nachahmung und Tragbarmachung einer heiligen Stufe war, wie sie sich in Petra finden (vgl. Gustaf Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer.) — Zu S. 12: eine genaue Entsprechung zu kerûb weist Bruno Meissner in den neuen Inschriften aus Assur nach: kuribu; siehe OLZ 1911 Sp. 476 f. — S. 22 hat Volz bei dem Hinweis auf die Stelenreihe in Assur das vortreffliche Werk von Walter Andrae, das schon 1913 erschienen ist, nicht angeführt. Vermutlich hat es ihm bei der Abfassung seines Buches noch nicht vorgelegen. Diese Stelen von Assur nötigen dazu, die Anschauung von der Bedeutung der Maṣṣeben von Grund aus zu revidieren. Es tauchen da mancherlei Fragen auf, die einer Beantwortung bedürfen. Wo liegen die Verbindungslinien zwischen den Denksäulen in Assur und den Kultsäulen in Kanaan? Sind beides Entwickelungen aus einer gemeinsamen Wurzel, oder sind sie verschiedenen Ursprungs und nur in der äusseren Form zuletzt zusammengeflossen? Sind die Napflöcher, die sich auf einzelnen Stelen finden, rein ornamental, oder weisen sie zurück auf eine Zeit, in der die Napflöcher auch im Zweistromlande kultische Bedeutung hatten? Es lohnte sich, den mancherlei Problemen, die da auftauchen, einmal im Zusammenhang nachzugehen. — S. 83 Anm. 2: „Woher die Heiligkeit der Siebenzahl kommt, ist noch dunkel." Wenn Volz nicht eine fast ganz ablehnende



Haltung zur Astralmythologie einnähme, der Benzinger in der 2. Auflage seiner Hebräischen Archäologie so grosse Bedeutung auch für Israel zumisst, so würde es ihm doch wohl einleuchtend erscheinen, dass die Heiligkeit der Siebenzahl ihren Ursprung in der Siebenzahl der Planeten hat. — § 113 „Dichtkunst und Schriftstellerei" gehört streng genommen nicht in eine Altertumskunde, sondern in die Literaturgeschichte. — S. 388 f.: Die Keramik kommt etwas sehr kurz weg. Und doch wäre es wohl angezeigt gewesen, diese ein wenig ausführlicher zu behandeln, da gerade die Tonscherben den archäologischen Schlüssel der Ausgrabungen bilden, insofern sie in Ermangelung von Schriftdenkmälern, die ja in Palästina sehr sparsam zu Tage gekommen sind, die Altersbestimmung der einzelnen Schichten ermöglichen. Es sei da auf die treffliche Zusammenfassung über die Töpferei in P. Thomsens Kompendium der palästinischen Altertumskunde (§ 25) verwiesen. — S. 397 u. 509: Die kaum zu bezweifelnde Vermutung Hugo Wincklers, dass 1. Kön. 10,28 beim Rossebezug Salomos nicht Aegypten, sondern die nordsyrischen Landschaften Muṣri und Ḳue gemeint sind, sollte allmählich doch Allgemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft werden. (H. Winckler, alttestamentl. Untersuchungen, S. 172 f.). — Im ganzen kann man nur wünschen, dass das Buch, das neben einem gediegenen Inhalt gut ausgewählte Abbildungen bringt, ausser von den Fachgenossen von recht vielen gebildeten Bibellesern zur Hand genommen wird; diese werden reiche Belehrung daraus schöpfen.

Clemen, Carl: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. VIII, 172 S. gr. 8°. M. 7—; geb. M. 8.25. Giessen, A. Töpelmann 1916. Bespr. v. J. Scheftelowitz, Cöln.

Clemens Darstellung der Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum zeugt von gründlicher Gelehrsamkeit, weitem Blick und eindringendem Scharfsinn. Das streng wissenschaftliche Werk, das ungewöhnlich fliessend und klar geschrieben ist, ist eine meisterhafte Leistung, so dass es jedem Religionsforscher zum Muster dienen kann. Der Verfasser, der vor allem in den Fusstapfen eines Söderblom wandelt, bietet mehr, als der Titel besagt, er unterzieht gleichzeitig die religionswissenschaftlichen Theorien über die Entwickelung des religiösen Glaubens einer scharfen Kritik und gelangt hierbei zu sehr bemerkenswerten Ergebnissen. In zahlreichen bisher unverständlichen Vorstellungen und Ausdrücken des Neuen Test. hat Clemen die Nachwirkungen der primitiven Religion aufgedeckt.

In der Einleitung wird das Verhältnis der Religion zum Mythus und zur Magie klargelegt. Die Magie, insofern sie zum Schutze der Gläubigen gegen die Dämonen dient, ist mit der Religion eng verwachsen. So schreibt z. B. die altpersische Religion vor, dass man einen Pfad, auf dem eine Leiche hinausgetragen werde, erst dann betreten darf, nachdem man einen gelben Hund, der oberhalb der Augen noch zwei Flecke besitzt, dreimal diesen Pfad durchlaufen liess; hierdurch werden die Leichendämonen verscheucht.

Das 2. Kapitel bringt den glänzenden Nachweis, dass nicht der Animismus, d. i. der Seelenglaube, Seelenkult, die letzte Wurzel der Religion sei, — was z. B. Wundt annimmt — sondern der Dynamismus, d. i. die primitive Vorstellung, dass allen Körpern und Gegenständen eine kraftbegabte Substanz anhaftet, die Vorstufe des Animismus bilde. Die Primitiven haben ursprünglich noch nicht Leib und Seele voneinander unterschieden, sondern der ganze Körper oder dessen einzelne Organe und Ausscheidungen (wie Kopf, Haar, Nägel, Herz, Nieren, Blut, Auge, Zahn, Speichel) gelten als mit besonderen Kräften ausgerüstet. Daher erscheinen — worauf ich noch hinweisen möchte — selbst die Ueberreste einer schon längst verwesten Leiche noch als kraftbegabt (wie Schädelknochen, Zahn, Haar, Totenhand, deren Berührung heilkräftig ist). Aus zahlreichen sicheren Beispielen hat Clemen erschlossen, dass „der Primitive bei sich zunächst keinen Unterschied von Körper und Geist gemacht, und dass er also ebenso auch seine Umwelt beurteilt haben wird." In allen Dingen wie auch in ihren einzelnen Teilen hat er nur Kräfte gefunden, wo etwas auf sie hinzudeuten schien. „Die fetischistische und auch die naturistische oder naturalistische Theorie waren also doch nicht uneben, wie es jetzt gewöhnlich angesehen wird; der Animismus dagegen und vollends die Ahnenverehrung stellen erst spätere Stufen in der religiösen Entwickelung dar. Der animistischen Theorie ist es mithin ähnlich wie manchen anderen wissenschaftlichen Hypothesen gegangen, die auch in dem Augenblick, wo sie allgemeinere Verbreitung fanden, faktisch schon überholt waren. Die Zurückführung der Religion auf den Animismus wird in der nächsten Zeit, namentlich auf die Autorität eines so allüberragenden Gelehrten, wie Wundt hin in weiteren Kreisen als bisher vertreten werden; aber die religionsgeschichtliche Forschung ist tatsächlich über sie schon hinausgegangen."

Dass der Schatten als körperloses Bild des Menschen von den Primitiven für die Seele gehalten wird, kann nur daher kommen, weil „vorher schon der Schatten als ein Teil der Persönlichkeit, der an ihren Kräften Anteil hätte, angesehen war. Auch hier setzt also die ani-

mistische Auffassung des Menschen von sich selbst die dynamistische voraus“ (p. 29). Die über die ganze Erde weit verbreitete Sitte, dem Toten Dinge oder auch Personen mitzugeben, die er bei Lebzeiten gebraucht hat, braucht m. E. nicht gerade auf den ursprünglichen Glauben an ein Weiterleben des Körpers zurückzugehen, sondern kann schon den Animismus zur Grundlage haben. Hat man sich doch im primitiven Glauben die Seele in körperlicher Form fortlebend gedacht (vgl. p. 30—34), worauf ja z. B. die weitverbreiteten Anschauungen von der „Seelenbrücke“, dem „Seelenboot“ und der „Totenmünze“ als Zehrpfennig hinweisen. Haben doch selbst diejenigen Völker, die ihre Toten zu verbrennen pflegten, Gegenstände, Tiere und Nahrungsmittel dem Toten auf dem Scheiterhaufen mitgegeben, offenbar damit diese als „Schatten“ zur Annehmlichkeit der fortlebenden Seele dienen sollen, der man ja auch späterhin noch Opfer darbrachte. Wenn nun die Pitealappen ihre verstorbenen Angehörigen nur solange mit Brot versahen, „bis sie am Einsinken des Grabes sahen, dass der Leichnam in seiner Wohnung verfault war“, so braucht dieses Beispiel nicht mit Clemen (p. 12) das Weiterleben des Leibes zu beweisen, sondern dieser Brauch könnte auch auf der bei den meisten Primitiven vorherrschenden Vorstellung beruhen, dass die Seele eine Zeitlang nach dem Tode neben dem Körper im Grabe weile (vgl. p. 29, ferner Juyeboll, Arch. f. R. W. XII 130, Hodson, Arch. XII 452) und zwar solange bis der Leichnam zu faulen beginnt.

Dass die Nachwirkungen der dynamistischen Vorstellung im Neuen Test. zahlreich vertreten sind, hat Clemen treffend gezeigt. In dem Abschnitt „Fetische“ findet z. B. der Satz Ap. 2, 17: „Dem Sieger will ich einen weissen Stein geben und darauf einen Namen geschrieben, den niemand kennt als nur der Empfänger“, seine rechte Erklärung (p. 38). Dass Perlen, aus denen nach Ap. 21, 21 die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems bestehen, mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet sind, möchte ich durch einzelne Beispiele belegen. Atharvaveda IV, 10, 1 ff. erwähnt die Perle als Amulett. In Anatolien dient die blaue Perle, die am Halse der Kinder und Tiere angebracht wird, zum Schutz gegen den bösen Blick (Globus Bd. 91, 116). Ebenso hat sie bei den Tshi-Negern und Dujaks, ferner in Albanien, Griechenland und Ungarn apotropäische Wirkung (Scheftelowitz, Schlingenmotiv p. 38. 48, Zachariae W. Z. f. K. M. XVII 223 f.). Auch im jüdischen Volksglauben lässt sich diese Vorstellung belegen. Abraham hatte gemäss Tos. Qiddušin V 7 an einem Halse eine grosse Perle getragen; jeder Kranke, der darauf blickte, ist hierdurch sofort geheilt worden.

p. 48 werden die vier apokalyptischen Reiter wie auch die vier Rosse in Sach. 6, 2 ff., von denen ein jedes eine besondere Farbe hat, auf Grund zahlreicher Parallelen als die vier Windgeister (vgl. Dan. 11, 4, Šemōt Rabbā P. 19, 5), die Beherrscher der vier Himmelsrichtungen erwiesen. Eine ähnliche Anschauung findet sich auch bei den alten Indern. Im Māhābhārata wird jede der vier Himmelsrichtungen durch einen besonderen Elefanten vertreten, auf dem eine Schutzgottheit (*lokapāla*) reitet. Diese vier Tiere sind die Windgeister, „they blow the winds out of their trunks“ (Hopkins Epic mythology 1915, 18. 152). In der älteren vedischen Mythologie werden diese berittenen Windgeister, die die Himmelsrichtungen vertreten nicht als Elefanten sondern als *Nāgās* („Schlangen“) gedacht. So ist der Nāga des Ostens, beritten von Agni, schwarz (Atharva Veda III 27, 1; XII 3, 55; Taitt. Saṃh. V 5, 10). Der Nāga des Nordens ist weiss (Hopkins p. 17), der Nāga des Südens quergestreift (Ath. V. III 27, 2; XII 3, 56) und der Nāga des Westens wird eine *Pṛdāku*-Schlange genannt, deren Farbe ich nicht bestimmen kann.

Sehr lehrreich ist der Abschnitt „Tiere“ nebst dem Exkurs „Totemismus“ (p. 59—78). Nur da ist nach Clemens besonnener Untersuchung mit Recht Totemismus anzunehmen, wo sich folgende drei Merkmale nachweisen lassen: 1. Glaube an Verwandtschaft mit einem Tier oder Gegenstand oder einer Gruppe von solchen, 2. Benennung nach diesen und 3. Enthaltung von ihnen. Bei den Israeliten lässt sich der Totemismus nicht belegen. Zur Erklärung von Matth. 3, 9; Luk. 3, 8: „Gott kann Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken“, möchte ich auch auf L. Levy Monatsschrift f. d. Wiss. d. Jud. 1911, 531 ff. hinlenken.

Der zweite Teil des Werkes behandelt das religiöse Verhalten des Menschen. 1. „Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte. 2. „Beeinflussung der höheren Mächte durch Magie“, die eine Fülle neuer Erklärungen enthalten[1]. Hieran möchte ich einzelne Bemerkungen anknüpfen: „Die goldenen „Kränze“, die die 24 Aeltesten Ap. 4, 4. 10 und der einem Menschensohn Aehnliche tragen, gehen m. E. schwer auf die Kopfbinde oder die Strahlenkrone der Diadochen zurück (p. 116). Es sind diese vielmehr die Kronen der Seligen, die nach altjüdischem Volksglauben die Seligen im Himmel tragen (Berākōt 17a, Megillā 15b, Sanhedrin 111b,

[1] p. 11. Der Sauerteig ist auch im Talmud ein Bild für das Schlechte (Berākōt 17a, Berēšit Rabbā P. 34, 33).



Ascensio des Jes. 9, 9 ff., vgl. auch den himmlischen Kranz in Test. Levi 8). Nach der Petrusapok. umleuchtet das lockige Haupthaar der Seligen „wie ein blumiger Strahlenkranz" ihr Haupt (A. Dieterich, Nekyia 3). Diese Vorstellung von der Krone des Seligen ist auch in den Islam und im 9. Jahrhundert in die Perserreligion eingedrungen. Eine ähnliche Anschauung kennt die altindische Religion. So tragen nach Māhābhārata III 261, 13 ff. die Seligen im Himmel auf ihren Häuptern „entzückende Kränze voll himmlischen Duft, die niemals welken". Nach der Lehre der orphischen Mysterien werden die Geweihten nach ihrem Tode als Selige mit bekränztem Haupte, ewig zechend, ein freudiges Dasein im Hades führen (Plato, Republ. p. 363c).

In den für die Opfertiere bestimmten *στέμματα* Act. 14, 13 braucht man nicht mit Clemen (p. 118) an Opferbinden zu denken, wie sie in manchen Religionen üblich waren, sondern sie können die Kränze aus Olivenblättern sein, womit die Juden das Opfertier zu schmücken pflegten (Mišnā Bikkurim). Auch bei den Griechen und Römern war das Opfertier bekränzt (P. Stengel, Hermes Bd. 41, 230, Plinius N. H. XVI 4, S. Wissowa, Religion und Kultur der Römer 1902, 351). Dass die Seligen aus allen Nationen und Sprachen, die Ap. 7, 9 vor dem himmlischen Tron stehen, Palmen in ihrer Hand haben (p. 117), lässt sich auch aus Sach. 14, 16 erklären; gemäss dieser Weissagung werden in der messianischen Zeit die Seligen aller Völker, die übrig geblieben sind, alljährlich das Sukkōt-Fest feiern, an dem ja gerade die Palme eine hervorragende Rolle spielt. Wenn Paulus II. Kor. 11, 2 die Korinther mit einer reinen Jungfrau vergleicht, die er einem Manne, Christus zuführen möchte, oder wenn Eph. 5, 30 ff., Ap. 19, 7 ff.; 21, 2. 9; 22. 17 die Gemeinde als die Braut, das Weib Christi bezeichnet wird, so möchte ich hier nicht mit Clemen an eine durch Vereinigung der Gottheit und des Menschen bewirkte Stärkung des letzteren denken (p. 119), sondern dieses einfacher aus der jüdischen Vorstellungswelt erklären. Nach der Ansicht der Schriftgelehrten gibt es keine Bezeichnung eines Zärtlichkeitsverhältnisses in der Sprache, wie Vater, Bruder, Bräutigam, Mutter, das in der Bibel nicht verwendet ist, um die innigen Beziehungen Gottes zu den Menschen zu kennzeichnen. Midraš Širhašširim Rabbā vergleicht nun die Gemeinde Israels mit der Braut Gottes, vgl. besonders e. 4, 10: „R. Berakja und R. Ḥelbō haben im Namen des R. Šemuēl Bar Naḥman gelehrt: An zehn Stellen der heiligen Schrift wird Israel Braut genannt, sechsmal im Hohelied und viermal bei den Propheten." Die Stellen im Hohelied lauten: „Komm vom Libanon, o Braut"; „Du hast mein Herz getroffen, meine schwesterliche Braut"; „Wie schön sind deine Brüste, meine schwesterliche Braut"; „Seim träufeln deine Lippen, Braut"; „ein verschlossener Garten ist meine schwesterliche Braut"; „komm in meinen Garten, meine schwesterliche Braut". Die vier Stellen bei den Propheten sind Jer. 7, 34; Jes. 61, 10; 49, 18; 62, 5. Dass das innige Verhältnis des Menschen zu Gott mit der Liebe und Treue des Ehepaars verglichen wird, geht auch deutlich aus Hos. 2, 21 ff., Jes. 62, 5; Jer. 3, 1—4. 20 hervor, vgl. auch Šemōt Rabbā P. 47, 2, Pesiqtā Rabbā P. 12.

Im Abschnitt „Abwehr feindlicher Mächte" (p. 132 ff.) werden vor allem die beim Sterbefalle üblichen Riten erklärt. Das Sicheinhüllen in Sack und das Sichbestreuen mit Asche und Staub haben den ursprünglichen Zweck, sich dem Toten unkenntlich zu machen. So sucht der Japaner zuweilen sich den bösen Geistern durch Wechsel der Kleidung oder durch Namensänderung unkenntlich zu machen (ten Kate, Globus Bd. 90, 113). Der Leidtragende unter den Papuas beschmutzt sich derart, dass er eine ekelhafte Erscheinung bildet (Arch. f. R. W. 4, 345). Dass aber auch das Zerreisen der Kleider „von Haus aus entstellen" soll, leuchtet mir nicht ein. Aus den verschiedensten Stellen des A. T. (z. B. II. K. 22. 11. 19; 5, 7; 11, 14; 18, 37; 19, 1; 1. K. 21, 27, Gen. 44, 13, Nu. 14, 6, Jos. 7, 6) wird erhellt, dass dieser Brauch eine Demütigung gegenüber dem erzürnten Gott darstellen soll, wodurch man ihn besänftigen und dem Unheil entgehen will. Hieraus würde man eher folgern können, dass man durch das Zerreisen der Kleider das Mitleid des Toten erwecken wollte, damit er die Ueberlebenden nicht schädige.

Von dem Ursprung und der Art der Opfer handelt der Abschnitt „Sonstige Beeinflussung höherer Mächte". Sehr schwierig ist es, die Vorliebe der Primitiven für gewisse Zahlen zu erklären. Die bisherigen Hypothesen und wie Clemen im Abschnitt „Befolgung des Willens der höheren Mächte" zeigt, unhaltbar. Eigenartig ist, — worauf ich noch hinweisen möchte — dass in Indien, Indonesien, Persien, Arabien, Griechenland und Rom die Vorstellung herrschte, dass ungerade Zahlen glückverheissend, dagegen gerade Zahlen von unglücklicher Vorbedeutung sind. Der Exkurs „das Leben nach dem Tode und das Ende der Welt", sowie der Anhang „primitive Mythen und Sagen" bilden den Schluss des gediegenen Werkes. Die Erwartung eines Weltunterganges durch Feuer findet sich auch in Indien. Am Ende von 1000 Yugas (1 Yuga

= 12000 Jahre) wird die Welt durch Feuer vernichtet werden (vgl. E. W. Hopkins, Epic Mythology 196).

Die sehr besonnene Untersuchung Clemens hat gezeigt, dass „die Abhängigkeit des ältesten Christentums von der primitiven Religion, wenn man alle Spuren derselben im N. T. zusammenstellt, allerdings über Erwarten gross" ist. Jedoch handelt es sich bei diesen Spuren oft um rudimentäre Reste, „um Ausdrücke oder Gebräuche, die ihren ursprünglichen Sinn verloren hatten, bei denen man sich überhaupt nichts mehr oder ganz etwas anders dachte". Dieses Werk, das uns einen klaren Einblick von den primitiven Religionsvorstellungen und deren Fortentwickelung gibt, zeichnet sich vor allem durch Präzision und Sachlichkeit des Ausdrucks, sowie durch eine straffe Disposition und strenge Methode aus und bietet einem jeden Religionsforscher eine Fülle von Anregungen.

Personalien.

Gustav Jahn, weiland ord. Prof. für orientalische Sprachen an der Universität Königsberg i. Pr. ist in Berlin, wo er im Ruhestande lebte, im 81. Lebensjahre verstorben.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Archiv f. Wirtschaftsforsch. im Orient. 1916:
I, 3/4. Mittwoch, Die wirtschaftliche Bedeutung der Sprachenfrage in der Türkei. — Philippson, Wirtschaftliches aus dem westlichen Kleinasien. — Muchine, Bericht über die Tätigkeit der Andistaner landwirtschaftlichen Versuchsstation im Jahre 1910. — Honig, Ueber Industrie und Handwerk in Konstantinopel. — Bibliographie. — Bücherbesprechungen. — Kleine Mitteilungen.
1917: 1. E. Littmann, Zur Frage der Wiederbesiedelung syrischer Ruinenstätten. — A. Philippson, Wirtschaftliches aus dem Westlichen Kleinasien. — C. A. Schäfer, Die türkische Währungspolitik. — N. Honig, Industrie und Handwerk in Konstantinopel. — L. Schulmann, Zur Seidenindustrie in Syrien.

Arch. suisses d'Anthrop. générale. 1916—1917:
Tome II Nos. 1—2. Edouard Naville, Les dessins des vases préhistoriques égyptiens.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
25. *Karl Wyss, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (Sam Wide). — *Richard Hartmann, Palästina unter den Arabern; *Arthur Allgeier, Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende (aus Oriens Christianus N. S. Bd. VI) (Nikos A. Bees).
26. *F. Preisigke, Antikes Leben nach den ägypt. Papyrus (Gelzer). — *Bab. Exped. Univ. of Pennsylvania Ser. A. XXXI. St. Langdon, Historical and religious Texts from the Temple Library of Nippur (F. H. Weissbach).
27/28. *C. Brockelmann: Semitische Sprachwissenschaft. 2. Aufl. (Rothstein). — *O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanon. Evangelien (Rothstein).
29. *M. Bieber, Die antiken Skulpturen und Bronzen d. Kgl. Mus. Fridericianum in Cassel (B. Sauer).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
24. *J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte (H. Windisch). — *O. Hachtmann, Die türkische Literatur des 20. Jahrhunderts (K. Philipp).
25. *P. Thomsen, Denkmäler Palestinas aus der Zeit Jesu (M. Löhr).
26. Heinrich Winkler, Bangs turkologische Studien I. — G. Zahn, Entgegnung; J. W. Rothstein, Antwort. — *Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus II. (K. Sudhoff).
27. *C. Bezold, Die Entwicklung der semit. Philol. im Deutschen Reich (M. Schorr). — *E. Dévaud, Les maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse (A. Erman).
28. *bin Gorion, Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen (S. Krauss).
30. *G. A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade (A. Walter). — *J. Keil und A. von Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Joniens (W. Ruge).

Geographische Zeitschrift. 1917:
23. J. 2. H. Eugen Oberhummer, Die Türken und das osmanische Reich III. — *Peter Thomsen, Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu (H. Zimmerer).
3. E. Oberhummer, Die Türken (Schluss). — K. Oestreich, A. Philippsons Reisen in Kleinasien. — Neuigkeiten: Bahnbauten in Turkestan und in Tunis.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
24. *F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita (V. S.). — *E. Stromer, Ergebnisse der Forschungsreisen Prof. E. Stromers in den Wüsten Aegyptens. II. Wirbeltier-Reste der Baharîje-Stufe (Ad. St.).
25. *W. Lüttge, Christentum und Buddhismus (Fiebig). — *Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reichs (G. Roeder).
26. *L. v. Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (G. Weigand). — *W. Förtsch, Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's.
27. *Chr. Bartholomae, Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Monacensis. I, 7: Die Zendhandschriften. — *J. Strzygowski, Altai-Iran und Völkerwanderung. Zeitgeschichtliche Untersuchungen über den Eintritt der Wander- und Nordvölker in die Treibhäuser geistigen Lebens (A. Götze).
28. *E. Littmann, Zar'a Jacob (B. Jordan).
30. *Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes, hrsg. von B. Kellermann (S. Krauss).
32. *Chr. A. Bugge, Das Christus-Mysterium (G. Pfannmüller).

Mitteilungen d. K. K. Geogr. Ges. Wien. 1917:
No. 3. Bericht über den Vortrag Ernst Diez': Persien, Land und Leute. Ergebnisse einer Studienreise 1912—1914 in der Monatsvers. am 23. 1. 17.
No. 4. *Ludwig v. Thallóczy, Illyrisch-albanische Forschungen (Fichna).
No. 5. Stephan Rudnyckyj, Ueber einige Probleme der Geographie Osteuropas.

Museum. 1917:
Februari. *Studien zur semitischen Philologie u. Religionsgeschichte, Wellhausen gewidmet (C. Snouck Hurgronje).
Maars. *G. Dottin, Les anciens peuples de l'Europe (H. van Gelder). — *A. Herrmann, Alte Geographie des unteren Oxusgebiets (W. Koch). — *Völter, Die Menschensohnfrage neu untersucht (H. Windisch).

Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. 1917:
XX. J. 1. H. F. Boll, Astronomische Beobachtungen im Altertum.
3. H. Wilhelm Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios. — Victor Gardthausen, Die Scheidung der Octavia und die Hochzeit der Kleopatra. — Peter Corssen, Das Osterfest.
5. A. Körte, Was verdankt die klassische Philologie den literarischen Papyrusfunden?

Ostasiatische Zeitschrift. 1916:
4. J. 4. H. Curt Glaser, Zur Geschichte der Seidenweberei in Ostasien (angeregt durch Otto v. Falke's Kunstgeschichte der Seidenweberei). — Eduard Erkes und Bruno Schindler, Der Ursprung der Chinesen (eine

Antwort an Henry Cordier). — *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Bruno Schindler).

Petermanns Mitteilungen. 1917:

Juni. R. Gradmann, Die algerische Küste in ihrer Bedeutung für die Küstenmorphologie. — W. Eckardt, Die Ursachen der jahreszeitlichen Regenfälle im Mittelmeergebiet. — O. Knopf, Steinsetzungen als Kalender.

Juli. R. Gradmann, Die algerische Küste in ihrer Bedeutung für die Küstenmorphologie. — *F. Frech, Geologie Kleinasiens im Bereich der Bagdadbahn (M. Blanckenhorn). — *C. M. Cobern, Recent explorations in the Holy Land and Kadesh-Barnea (R. Hartmann). — *F. Frech, Der Kriegsschauplatz in Armenien und Mesopotamien (H. Fischer). — *O. Procksch, Die Völker Altpalästinas (R. Hartmann). — *M. Schmidl, Zahl und Zählen in Afrika (C. Meinhof). — *L. Frobenius, Und Afrika sprach . . . (R. Martin). — *C. Meinhof, Eine Studienfahrt nach Kordofan (B. Struck).

Prähistorische Zeitschrift. 1916:

Bd. VIII. Leo Frobenius, Der kleinafrikanische Grabbau. (Abhängigkeit vom westeuropäischen Kulturkreis). — O. Johannsen, Einige technische Bemerkungen zu Otto Olshausens Aufsatz über Eisen im Altertum.

Preussische Jahrbücher. 1917:

Mai. H. Gressmann, Die Christusidee des AT.

Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. 1917:

Bd. 179, Abh. 5. M. Bittner, Studien zur Šḫauri-Sprache.

Theologisches Literaturblatt. 1917:

9. *J. Meinhold, Joma, oder Versöhnungstag (H. Laible).
10. *E. Merz, Die Blutrache bei den Israeliten (O. Procksch).
11. P. Gustavs, Elamisches (ausführl. Besprechung von G. Hüsing, die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams I). — *Herm. L. Strack, Jüdisch-deutsche Texte (Heinr. Laible).
12. A. Gustavs, Elamisches (Schluss).
13. u. 14. J. Hermann, Urkunden der Religion des alten Aegyptens (Bespr. v. Günther Roeder's gleichnamigem Werk).
15. *Fr. Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Leipoldt). — *B. Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters (Ed. König).

Theologische Literaturzeitung. 1917:

12. *Adolf Erman, Beiträge zur ägyptischen Religion (A. Wiedemann). — *Bernhard Duhm, Israels Propheten (Meinhold). — *Norbert Peters, Die Weisheitsbücher des Alten Testaments (Georg Beer). — *R. H. Charles, Studies in the Apocalypse (Heitmüller). — *W. A. Baehrens, Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament (Paul Koetschau).
13. Carl Clemen, Der buddhistische Ursprung des Mittelstücks der Placidus-Eustachius-Legende (gegen W. Meyers Arbeit in den Gött. gel. Nachr.). — *R. R. Harwell, The principal versions of Baruch (G. Beer).
14. *Hinckley G. Mitchell, The ethics of the Old Testament (A. Bertholet).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Oskar Fischer: Der Ursprung des Judentums im Lichte Alttestam. Zahlensymbolik. Leipzig, Dieterich 1917. M. 5 —.

S. Killermann: Die Blumen des heiligen Landes. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. 1917. M. 6 —.

*Karl Lokotsch: Türkische volkstümliche und Volkspoesie. Bonn, Marcus und Webers Verlag 1917. M. 1 —.

Karl Heussi: Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. (Texte und Untersuchungen usw. Hrsg. v. Adolf v. Harnack und Carl Schmidt. 42, 2.) Leipzig 1917, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 6.50.

Arculf, eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt von Paul Mickley. (Einleitung und Buch I: Jerusalem.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. 1917. M. —.60

Heinrich Glück: Die beiden „sasanidischen" Drachenreliefs. Konstantinopel 1917. 12 Piaster.

*Ahmeds Glück, ein Märchen, bearbeitet von Sebastian Beck. (Der islam. Orient, Bd. I.) Heidelberg, Gross 1917.

B. Meissner: Zur Geschichte des Chattireiches nach neuerschlossenen Urkunden des Chattischen Staatsarchivs. S.-A. aus dem 95 Jahresber. der Schles. Ges. für vaterl. Cultur. Breslau 1917, Aderholz. M. 1.20.

B. Meissner: Das Märchen vom weisen Achiqar. Leipzig 1917, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. —.60.

*Alfred Freih. v. Overbeck, Die Kapitulationen des Osman. Reiches. Breslau 1917, Kerns Verlag. M. —.80.

M. Streck: Seleucia und Ktesiphon. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. M. 1,20.

*E. Oberhummer, Die Türken und das Osmanische Reich. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 3 —.

*Heinrich Zimmern: Wort- und Sachregister zu Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 1.50.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser,** Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 11 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **November 1917**

Inhalt.

Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten.

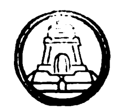
Von Arnold Gustavs.

1. *Ḫa-at-te-na = Patin.*

A. H. Sayce hat in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology Vol. XXI (1899) S. 200 die Vermutung geäussert, dass der Name des nordsyrischen Gaues Patin vielmehr Ḫattin zu lesen sei[1]. (Ebenso Hommel, Grundriss S. 43). Das ist sehr wohl möglich, da das Zeichen PA auch den Silbenwert ḫat hat. Diese Vermutung erhält eine Stütze durch eine aus Boghazköi stammende Städteliste, auf die Delitzsch beiläufig hinweist in seiner Abhandlung „Sumerisch - akkadisch - hettitische Vokabularfragmente" S. 6 Anm. 2, und die dann in den „Keilschrifttexten aus Boghazköi" 1. Heft unter Nr. 58 veröffentlicht ist. In derselben findet sich ein Name, den Delitzsch ᵃˡḪa-at (? radiert?)-te-na umschreibt. Ernst F. Weidner betont in seinen „Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft, 1. Teil S. 103, dass die Lesung Ḫa-at-te-na zweifelsfrei ist. „In einem unveröffentlichten Texte lesen wir die Schreibung Ha-at-ti-na". Das hier genannte Ḫatte(i)na könnte — wir wollen uns zunächst vorsichtig ausdrücken — mit Patin identisch sein. Nicht unwichtig ist dabei eine orthographische Erwägung: In den assyrischen Inschriften gerade derjenigen Zeit, in welcher uns Patin dort begegnet, tritt auch der Name Ḫatti in der Schreibung PA-ti auf; dagegen wird in den Boghazköi-Texten allermeist Ḫa-at-ti geschrieben. Auffallen muss nur, dass dann — die Richtigkeit der Gleichung ᵘʳᵘḪa-at-te-na = Patin vorausgesetzt — der Name eines Staates oder Landes mit dem Städte-Determinativ bezeichnet ist. Die Erklärung hierfür darf man wohl in der Gewohnheit der hethitischen Schreiber finden, ein Land als das Land der und der Stadt zu bezeichnen. (Vgl. Hugo Winckler, Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen, OLZ vom 15. XII. 1916, Sonderabzug S. 15; ferner MDOG Nr. 35, S. 13 f.)

Die Möglichkeit der Identität von Ḫa-at-te-na und Patin lässt sich nun durch einen anderen Namen desselben Bruchstücks noch zur Wahrscheinlichkeit erheben. Nach der 5. Zeile findet sich ein Trennungsstrich. Darunter steht in Zeile sechs zunächst ᵘʳᵘḪa-an-ḫa-na; in Zeile acht folgt das eben besprochene Ḫa-at-te-na. Zu Ḫa-an-ḫa-na bemerkt Weidner l. c. S. 103, dass unveröffentlichte Texte die Schreibung Ḫa-ḫa-na bieten. Ich vermute, dass dieses Ḫa(n)-ḫana dasselbe ist wie das Land Jaḫan, als dessen Mittelpunkt Sina Schiffer, (Die Aramäer S. 90 Anm. 9, vgl. S. 137 Anm. 9,) Arpad bezeichnet Hommel (Grundriss S. 40 Anm. 5), lokalisiert es „zwischen Karchemisch und Aleppo". Jaḫan bildet demnach einen östlichen Nachbar von

[1] Diese „Vermutung" haben wohl die meisten Assyriologen gehabt, ohne dass sie sie haben drucken lassen; es kommt eben auf das Material an, welches eine Wahl zwischen den Lautwerten gestattet. Hierzu trägt Gustavs erfreulicher Weise einiges herbei. D. R.



Patin. Es hat also wohl grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass mit dem Ḫa-at-te-na, das in der Liste so nah mit Ḫa-an-ḫa-na zusammensteht, eine Stadt oder ein Staat gemeint ist, der in der Nähe von Ḫanḫana-Jaḫan lag, was eben auf Patin zutrifft. Der Unterschied in der Schreibung von Ḫaḫan-Jaḫan rührt offenbar daher, dass es das eine Mal ein hethitischer, das andere Mal assyrische Schreiber waren, die den Namen wiedergaben.

Es wird nun darauf ankommen, ob die unveröffentlichten zusammenhängenden Texte, auf die Weidner sich bezieht, diese Vermutungen bestätigen.

Anhangsweise sei noch auf Folgendes hingewiesen: In einer assyrischen Rechtsurkunde aus dem Jahre 698 wird als Herkunftsort eines Raḫime-ilu eine Stadt Ḫa-at-pi-(na) genannt. (Johns, Deeds and Documents Vol. III. S. 416; Kohler-Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden Nr. 471). Johns bemerkt dazu: „The name of his city is very uncertain; Ḫatpina, Ḫatpiti, are the most likely". Sollte da nicht auch Ḫa-at-*ti*-na stehen? Erwünscht wäre eine Nachprüfung des Textes, ob diese Lesung möglich ist.

Raḫime-ilu ist eine Entsprechung zum alttestamentlichen יְרַחְמְאֵל.

2. *Šubbiluliuma — Sapalulme.*

Die Bevölkerung von Patin oder, wie wir nach dem Vorhergehenden wohl schreiben dürfen, Ḫattin, ist allen Anzeichen nach als hethitisch anzusehen. S. Schiffer schliesst das daraus, dass Tiglat Pileser III. im Jahre 738 nach Unḳi, einem Teilfürstentum von Ḫattin, 6000 Aramäer als Kriegsgefangene verpflanzt habe (Die Aramäer S. 58). „Es hätte nun keineswegs dem Gedanken der Völkerverpflanzungspolitik Tiglat Pilesers III. entsprochen, wenn er jene transeuphratensischen Aramäer in einem Gebiete angesiedelt hätte, wo sie sich wieder mit ihren Volksgenossen zusammengefunden hätten. Es ist daher nicht anzunehmen, dass Unḳi und desgleichen Patin von Aramäern bevölkert waren" (l. c. S. 61). Dazu kommt, dass die uns bekannten Fürstennamen von Ḫattin nicht semitisch klingen: Lu-bar-na, Sa-pa-lu-ul-me, Ḳal-pa-ru-da (Schiffer, S. 59 Anm. 1). Als willkommene archäologische Bestätigung ist zu beachten, dass auf den Schienen der Bronzetore von Balawat „den Hettitern von Karkemisch am nächsten stehen nach Aussehen und Kleidung die Bewohner von Unḳ" (Billerbeck u. Delitzsch, Balawat-Tore S. 117). Vor allem fehlt nicht der für die Hethiter charakteristische Schnabelschuh. Demnach wird das Volk von Ḫattin der Rasse nach hethitisch gewesen sein und unter einer einheimischen Dynastie von Hethiterfürsten gestanden haben.

Nachdem man dies erkannt hat, sehe man sich einmal die beiden Namen Šubbiluliuma und Sapalulme genau an. Sie entsprechen sich im Konsonantenbestande vollkommen, wenn man bedenkt, dass in den hethitischen Sprachen, sowohl im Mitanni als auch im Ḫatti lenes und fortes im selben Worte wechseln, (für das Mitanni nachgewiesen von F. Bork MVAG, 1909, 1 S. 15 f., für das Ḫatti von Ernst F. Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft I, S. 13 ff.). Sollte darum nicht Sapalulme eine jüngere Form oder dialektische Abart von Šubbiluliuma sein?

Der Hauptunterschied der beiden Namen besteht in der Elision der paenultima. Die Gleichheit der beiden Namen vorausgesetzt, können wir hieraus eine wichtige Folgerung für die Betonung ziehen. Wer den Namen Šubbiluliuma unbefangen liest, wird ihn auf der vorletzten Silbe betonen. Wäre aber das iu betont gewesen, so hätte es schwerlich elidiert werden können; einem solchen Schicksal verfallen nur unbetonte Silben. Wir kommen also darauf, dass der Ton auf der antepaenultima gelegen haben muss. Das i ist wohl als Vorschlagsvokal auzusehen und als ganz weiches j zu sprechen. So ergibt sich schliesslich als wahrscheinlicher Klang des Namens: Šubbilúljuma. (Eine phonetische Analogie mag das leise j bilden, das im Russischen nach weich zu sprechenden Konsonanten erklingt.)

So haben wir die bemerkenswerte Tatsache vor uns, dass der Name des Begründers der mächtigen Ḫatti-Dynastie sich, nachdem der alte Glanz des Reiches längst verblichen ist, noch bei einem Duodezfürsten Syriens wiederfindet.

Marsuas.

Von Wolfgang Schultz.

W. Max Müller hat in OLZ 1913 Sp. 433 bis 436 den Mythos von Marsuas aus dem ägyptischen Osiris-Set-Mythos durch „Bilderdeutung" hergeleitet. Das apulische Gefäss bei Gerhard, Ant. Bildw. 27, 2 stellt ausser anderen Gestalten einen sitzenden Richter (Midas?), vor ihm einen Gott (Apollon) mit dem zum Schinden bereit gehaltenen Messer und den Marsuas vor einem Baume dar (in dem er aber nicht steckt, wie M. will). Und Osiris wird beim Totengerichte abgebildet mit einem Holze vor sich, an dem ein noch von Blute triefendes Fell hängt, das, da es das Fell des Set ist, eines Esels (Okapi) Fell sein söllte. „Also ein klarer Kunstmythus. Neu ist nur das Flötenspiel des Marsyas von den Griechen hinzugefügt worden" (Sp. 435).

Der Richter heisst aber bei den Phrygern nicht Osiris sondern Midas (neben dem auch die Musen vorkommen) und Marsuas wird nicht



von dem Richter (nach M. Osiris) sondern von Apollon geschunden; dass aus dem Felle des Marsuas Wasser kam, ist nirgends überliefert; die Mehrzahl der Quellen (in Roschers Lexikon Sp. 2443 angeführt) leiten den Fluss aus seinem Blute her, einige lassen ihn aus den Tränen der Satyrn, Nymphen und Hirten entstehen, und bei Nonnos Dionys. XIX 315ff. verwandelt Apollon den Körper selbst zum Flusse, wofür man die reine, dem Aase eines räudigen Hundes entspringende Quelle des Kap. 12 der Gesta Romanorum (zum Dogma *de operante in opere operato*) zum Vergleiche heran ziehen mag. Nimmt man das an, dann ist Marsuas = Osiris, aus dessen Leichname der Strom kommt, während wir vorhin nach der Bilderdeutung Marsuas = Set hatten. Das macht doch stark den Eindruck, als sei die ägyptische Ueberlieferung mit ihrem Totenrichter womöglich noch mehr in Unordnung als die phrygische mit ihrem Musikrezensenten, die wir unter dem Schleier hellenischer Nachrichten ja doch auch mehr erraten müssen, als dass wir sie hätten.

Aus dem Leichname des Osiris wächst aber auch ein Baum, ähnlich wie aus dem des Anubis; aber in den uns erhaltenen Fassungen führt er nicht zur Blutsühne, obgleich in seinen Zweigen der Vogel sitzt, der alles künden söllte, und in der Geschichte von Anubis und seinem Bruder, die in zahlreichen Märchen ihre urverwandten, auch zu Dionysos[1] hinüber spielenden Parallelen hat, tut er es erst mit Hülfe weiterer Verwandlungsformen. Wenn also das Rohr ruft: König Midas hat Eselsohren[2], dann müsste das doch Rohr sein, das aus dem Aase des Marsuas als „singender Knochen“[3] gewachsen ist und dem Sohne des Eselskinnbackens (vgl. OLZ 1910 Sp. 442ff.) angibt, wer an dem verfaulten Puthon-Marsuas Brahmanenmord begangen und die Haut des Seilenos nun selber um hat. Dieser königliche Löwe im — Eselsfelle würde also durch die Flöte aus dem Marsuas-Baume verraten; die Gestalt des Richters ist dann, wie wir bei dem Wechsel zwischen Athana, den Mousen, Midas und Tmolos von vornherein erwarten durften, junger Zusatz, und der Kampf: hie Lyra hie Flöte (Syrinx) hätte zwischen Midas und Marsuas (Seilenos) stattgefunden. Auch in anderer Gestaltung der Sage fängt Midas den Seilenos und lässt sich von ihm die Goldeselkraft übertragen (Serv. Aen. X 142, Maxim. Tyrius 11), welche erst das Bad im Paktolos wegspült (vgl. Roschers Lexikon Sp. 2951).

Da ist es also wichtig, dass Lyra oder Syrinx als Waffe im Kampfe wider den unholden Gegner öfters verwendet werden, so von Hermes, Kadmos, Apollon gegen Argos, Tuphon, Puthon. Bald dient sie dazu, den Bösen einzuschläfern und ihm unterdessen das Geheimnis seiner Kraft zu entreissen, bald zwingt sie ihn zu erschöpfendem Tanze (vgl. Hüons Horn, das Pfeifchen im „blauen Lichte“, den Juden im Dorne usw.). Nun ist Midas = Mitra, sprachlich und sachlich, und Mitra der Mörder des Stieres, dessen Seele im Himmel Klage erhebt — wie der Gesang des Knochens als Kläger auftritt und Blutsühne fordert. Endlich kennen Fassungen des Midas-Märchens den goldhaarigen Gärtnerburschen im Besitze des Pfeifchens, mit dem er Hühner, Schweinchen u. dgl. tanzen lässt (vgl. das Hasen- und Stuten-Hüten mit Hülfe des Pfeifchens). Eine davon hat auch den merkwürdigen Zug, dass dieses Pfeifchen von den Drachen stammt, welche der Held mit ihm beim Feuerkampfe besiegt (ungar. bei Sklarek II, S. 20f.)[1]. Diese Flöte ist, zusammen mit einem Esel, sonst auch das Erbstück von seinem Vater.

Die Flöte ist also im Marsuas-Kampfe gewiss nicht erst hellenische Zutat, und „rein ägyptische Züge“ liegen nirgends vor, so wenig wie eine Anlehnung der Sage an ägyptische Bildwerke wahrscheinlich ist. Wohl aber drängt sich umgekehrt die Frage auf, was denn an den von W. Max Müller hervorgehobenen Anklängen das Recht habe, im Sinne des Mythologen „ägyptisch“ zu heissen. S. Schiffer (vgl. OLZ 1913 Sp. 232) meint, Name und Sage von Marsuas-Imeršu sei aus der Damaskene zu den Phrygern gewandert, und W. Max Müller hält den Set für die ägyptische Vorstellung vom eselgestaltigen Asiatengotte (Sp. 436). Wollte man beide Ansichten „kombinieren“, dann wäre Syrien glücklich der Ausstrahlungspunkt des Mythos von — Mitra, er kam von hier wohl auch zu den Saken und Indern! Also, die Bezeugung des Mitra in arischer Ueberlieferung (des Königs mit den Eselsohren — Midir! — selbst bei den Kelten) schliesst solche Annahmen auch für

[1] Vgl. Firmicus Maternus, de errore prof. relig. c. 6 (Abel, Orphica p. 232f., fr. 200) und das Märchen vom Machandelboom.

[2] R. Köhler, Kl. Schr. I 379, 383, 511, 587. Die keltische Fassung von König Marke (Pferd) ist nicht entlehnt, Marke (= Midir!) auch sonst altkeltisch bezeugt. Trojanos mit den Bocksohren stammt aus slawischer Ueberlieferung.

[3] Strabon XII 578 und Derkyllos FHG IV 388 (12) wissen von am Marsuas-Flusse, und wohl insbesondere an seiner Quelle, wachsendem Rohre zu berichten, das für Flöten besonders geeignet war, und von einer Pflanze αὐλός, die vom Winde bewegt, melodische Töne erzeugt.

[1] Der König der Winde, der Sonne und des Mondes (Tierschwäger) geben jeder dem Hirten statt Haar, Feder, Schuppe je eine eiserne, goldene, silberne Flöte, mit deren Hülfe der Vogel *Carana* besiegt wird (Wlislocki, transs. Zigeuner S. 23).



Marsuas aus, und ein Vergleich der Fassungen lehrt uns die gegen Aegypten hin stetig zunehmende Verschlechterung des Mythen-Inhaltes richtig einschätzen. Denkt man noch an Simsons philistäischen Eselskinnbacken, den das neugriechische Märchen in Gestalt eines Schulterblattes noch richtig als den Vater des Helden kennt, und die Onokentauren der Inselsteine, dann wird die Vermittelung solcher Sagen vom Eselsgotte aus arischem Stammgebiete bis Aegypten sich wohl als wahrscheinlicher darstellen, denn etwa der umgekehrte Vorgang. Bei den Europäern und asiatischen Ariern ist es ein Rossgott, im Esellande ein Eselgott: daraus ergibt sich kein Schluss auf eine syrische Heimat.

Zu Marsuas.

Von G. Hüsing.

Mit dem vorstehenden Aufsatze knabbert Wolfgang Schultz an einer Aufgabe, die etwa der Entzifferung einer unbekannten Sprache vergleichbar ist. Wir merken aus allen Resten und Spuren, dass die Phryger einen überaus reichen Mythenschatz gehabt haben müssen. von dem wir nur übermalte oder falsch ergänzte Bruchstücke, noch dazu von verschiedenen „Recensionen", besitzen.

Mir will es scheinen, als habe Schultz einen Einhieb getan, dessen volle Bedeutnng vermutlich noch niemand, vielleicht auch Schultz selbst nicht, erkennen dürfte, und zwar mit dem Satze, in dem der Sang des Rohres mit dem des Knochens in Verbindung gesetzt wird. Auf den eingearbeiteten Mythenforscher kann das wohl wie eine Erlösung wirken: ist es erst ausgesprochen, dann ist es schwer zu bezweifeln, aber — auch schwer zu beweisen, wenn nicht ein endloser Stoff aufgerollt werden soll. Das kann hier nicht geschehen.

Aber die Ausführungen Schultz' sind so kurz und so für den mythologischen Fachmann geschrieben, dass es sich wohl lohnt, einige Zusätze lieber selbständig folgen zu lassen als sie in Anmerkungen aufzulösen.

Zunächst einmal haben wir die Frage aufzuwerfen, ob wir denn von Marsuas nichts weiter wissen, als was die Griechen unter seinem Namen berichten, eine Frage, die weder Schiffer noch W. M. Müller sich gestellt zu haben scheinen. So dankbar wir für die neu beigebrachten Gesichtspunkte sein können, so soll man doch nicht vergessen, dass es sich bei Marsuas in erster Reihe um einen mythologischen Stoff handelt. Wir wollen gleich hinzufügen, um einen zweifellos phrygischen, obgleich der Nachweis hier natürlich keinen Raum hätte; das wäre aber für Schiffers Annahme einer syrischen Heimat — wenn er eine solche wirklich annimmt: auch ich kenne nur den Bericht in OLZ 1913 Sp. 232 — nur eine Fortführung, denn nach Syrien hätten ihn Hettiter gebracht, die ja mit den Phrygern in enger Fühlung sein mussten. — Ueber den Namen und die Eselgestalt später! Und von Syrien konnte die Gestalt zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Wegen auch nach Aegypten kommen.

Aber schon in den griech. Quellen dürfen wir uns nicht an den Namen *Marsuas* allein halten. Er ist der Σειληνος, und diese „beiden" sind sicher nicht durch die Erfindung der Flöte und die Bezeichnung „*Seilenos*" mit einander „verbunden", sondern es handelt sich von Anfang an um die gleiche Gestalt. Dadurch gewinnt Marsuas aber doch ein ganz anderes Leben für den Mythologen, und W. M. Müller hat sich selbst eine der wichtigsten Quellen verschüttet, wenn er den „Silencharakter" des Marsuas für „später und nebensächlich" ansieht. Denn, was hier natürlich auch nur angedeutet werden kann, Marsuas entspricht dann dem „Eisenhans" des Grimmschen Märchens, dessen Hauptverbreitung gerade auf die ehedem thrakischen Lande als wahrscheinliche Heimat hinweisst. Es ist z. B. ungarisch, südslavisch, neugriechisch, freilich auch čechisch, am besten erhalten, und Herodotos (VIII 138) berichtet die Geschichte vom Seilenos, der in den Gärten des Midas (Sohnes des Gordios) am Bermion-Gebirge gefangen wurde — „wie die Makedonen erzählen". Wie weit die Erklärung alt sei, dass Midas seine Weisheit vernehmen wollte, ist eine andere Frage: ich habe guten Grund, sie für alt zu halten[1]. Der Hauptgrund der Gefangennahme des Ungetümes ist aber offenbar der, dass er den Rosengarten verwüstet hatte. Damit stimmt das čechische „Märchen vom wilden Manne" (Milenowsky N. 6) überein, und wenn wir ihm und den entsprechenden folgen, so müsste Gordias der König gewesen sein, zu dessen Zeiten das geschah, der Schöpfer des Rosengartens, und sein Sohn Midas wäre dann der Prinz, der den Marsuas wieder frei liess[2] und darauf hin vor dem Zorne seines Vaters flüchten musste. Der goldhaarige Gärtnerbursche unserer Märchen ist also Midas; er trägt im Märchen eine Kappe, um sein Goldhaar zu hüllen, das er beim Eisenhans dadurch erhielt, dass seine Locken das

[1] Ich erinnere einstweilen an meinen „Krsaaspa" S. 15: „Den Helden — bekümmert merkwürdig oft eine Frage", sodann an die Rätelswettkämpfe, von denen der Musik-Wettkampf sehr wohl ein Ausläufer sein kann, und weiter daran, dass Marsuas nicht nur der Geschundene, sondern auch der Gefesselte und Gehenkte ist.

[2] So ist es ja auch überliefert; dass es Gordias war, der ihn fing, während Midas noch ein Knabe war, klingt vielleicht noch darin nach, dass an dieser Stelle Midas als „Sohn des Gordias" genannt wird.

Wasser des Goldbrunnens berührten. Die Kappe trägt Midas auch in der griech. Ueberlieferung, freilich um seine Eselsohren zu verdecken, und zu Golde wird, was er selbst berührt. Trotz dieser Abweichung bedeutet das eine Bestätigung der Gleichung und andererseits einen Beleg dafür, dass mit dem Seilenos eben Marsuas gemeint ist, denn in Verbindung mit dem Seilenos steht das Vergolden, während Midas seine Eselsohren beim Wettstreite des Marsuas bekömmt. Der Gärtnerbursche — Midas stammt ja aus dem Rosengarten — gewinnt dann die Hand der Königstochter, die ihm einen goldenen Apfel zuwirft, und zwar durch Taten, bei denen ihm ein Zauberross hilft, das der Eisenhans ihm beistellt. Man vergleiche das bulgarische Märchen, das jetzt bei Leskien, Märchen aus dem Balkan (N. 7, S. 21 ff.), bequem zugänglich ist. Damit erklärt sich wohl auch ein Relief, das man bei Jung, Leben und Sitten der Römer in der Kaiserzeit, S. 138 als Darstellung des Mithras bezeichnet findet: es ist Midas mit dem Apfel[1].

Prüfen wir die Geschichte vom Unterliegen des Marsuas im Wettstreite, so ergibt sie sich in der uns überlieferten Gestalt als vollständiger Unsinn. Apollon ist erst von den Griechen hinein gebracht, ist zugleich Streitender und Richter, während angeblich Midas der Richter sein soll, dessen Spruch aber von Apollon umgestossen wird, und für diesen Spruch bestraft Apollon den Midas, indem er ihm Eselsohren wachsen lässt, d. h. die Ohren, die eigentlich dem Marsuas gebühren, der als Seilenos Eselsohren haben muss. Und das geschieht in Verbindung damit, dass Apollon dem Marsuas „das Fell über die Ohren zieht". Midas zieht also offenbar das Fell an, dass dem Marsuas eben ausgezogen wurde, und zwar von Midas, da Apollon überhaupt in der Erzählung nichts zu suchen hat. Und mit dem Anlegen der Eselshaut ist offenbar auch die Gabe des Vergoldens verbunden; die Eselshaut ist die Mütze, mit der der goldhaarige Gärtner seine Haare verhüllt, und diese Mütze wird also nicht über die Eselshaut gezogen, sondern die Eselshaut bildet die Mütze.

Dann kann aber das „Rohr", aus dem hier die Flöte gemacht wird wie sonst aus dem Knochen, auch nicht ursprünglich verraten haben, dass der König Eselsohren habe, denn die sah ja jeder, es sind die beiden Lappen an der phrygischen Mütze. Was sang also die Flöte in Wahrheit?

Ich glaube kaum, dass es möglich sein werde, die beiden sprechenden, erzählenden Flöten im Mythos von einander zu trennen. Midas tötet den Marsuas, dadurch, dass er ihn schindet, und das ist die Stelle, an der wohl einzusetzen sein wird. Die Flöte müsste singen „Midas hat den Marsuas getötet, hat ihm die Haut abgezogen und sich selbst angelegt". Solche Flöte könnte dann aus Rohr (oder einem Strauche) sein, das aus dem Aase des Marsuas erwuchs oder auch aus einem seiner Knochen, und solch gemeinsamen Ausgangspunkt brauchen wir ja für die Erklärung des Varianten.

Freilich wird man gegen solches Vorgehen manchen Einwand erheben, denn wo bliebe dann die schöne Geschichte vom Barbiere, und warum soll Midas den Marsuas getötet haben, der doch nicht sein Bruder ist.

Ich denke aber, wenn Midas erst Eselsohren unter der Mütze hat, dann liegt es nahe, weiter zu spinnen, dass der Barbier sie entdeckt, dessen Geschwätzigkeit dann in so komischer Weise übertrieben wird. Es wird eine höchst geistreiche Umbildung vorliegen, die ja nicht älter sein kann als der Beruf des Barbiers: der letztere wird also so wie so gestrichen werden müssen und mit ihm seine Entdeckung, die eher in die Geschichte vom falschen Bardija[1] passen würde. Eine andere Frage aber wäre es, ob Midas und Marsuas nicht vielleicht doch ursprünglich als Brüder, zum mindestens als Bundes- und Vertrags-Brüder, gegolten haben, deren einer den anderen erschlug, etwa wie Baldr und Hödur oder Miþra-Warunau, denen in Iran Miþra-Ahura entsprechen müssten. Dass *Midas* dem *Miþra* nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich entspricht, würde sich zwar schon heute beweisen lassen, aber nur auf Umwegen mit viel Stoff- und Raum-Aufwande, worauf wir noch verzichten müssen. Dann ist aber Midas nicht zu denken ohne ein dunkles Gegenstück, ohne einen „feindlichen Bruder". Dass von solchem Brüderpaare einer den andern tötet, wäre nur das, was wir im Mythos zu erwarten haben; die Ergänzung müsste sei[n], dass der Tote doch wieder auflebte, — etwa aus seinen Knochen, in zunächst verwandelter Gestalt, bis er dann seinen Mörder dahin rafft. Dieser wechselseitige Sieg und Untergang klingt sehr deutlich nach bei Indra und Wrtra wie auch bei Hotherus und Baltherus. Je mehr die Erzählung ver-

[1] Auch Paris-Alexandros ist ein Phryger mit dem Apfel, und Midas ist ja, wie Paris, Schiedsrichter, und im Märchen hat er die Wahl zwischen drei Königstöchtern. Den Richterstuhl des Midas zeigte man in Delphoi.

[1] *Μάγος* heisst iranisch ursprünglich — vor 520! — *maguša*, während ein *magōša* bedeutete „ohne Ohren". Das wird also ein Schimpfwort für alle *Μάγοι* gewesen sein, und darum hatte auch Gōmāta „keine Ohren". Wird man nicht anzunehmen haben, dass in dieser Geschichte der Ausgangspunkt lag für die Geschichte vom entdeckenden Barbiere, der ursprünglich den Gōmāta der Faidumā verriet (Herodotos III 69)?



menschlicht ward, umsomehr musste natürlich der wiederholte Tod in eine Verwundung, Niederlage, Flucht gemildert werden.

Aber es entstehen auch Bedenken in anderer Richtung, wenn wir uns den Eisenhans genauer ansehen. Mit Metallen hat er immer zu tun, ob er uns als Schmied, als Stahlpascha oder al der Kater Šabēr entgegen tritt; immer ist er auch gefesselt und wird zum Schaden des Helden befreit, wie ja auch Midas von seiner Vergoldungsgabe Schaden hat und sich selbst zu einer Art Tantalos entwickelt, der ja eigentlich Marsuas sein müsste. Aber der Eisenhans hat auch die Kenntnis der Kräuter, wie der Rübenzagel, was dem Gärtnerburschen sehr zu statten kömmt, und er ist der Erzieher des Helden und hat darin seine Beziehungen zum Kentauren Cheiron — ist er doch auch Herr der Rose.

Midas aber, den Marsuas unterrichtet hatte, vergoldet nicht nur, sondern galt auch als Entdecker des Zinnes und Bleies (Hyginus, fab. 274), beweist seine Pflanzenkunde wohl als Herr des Rosengartens. Aber wir finden auch die Flöte des Marsuas beim Eisenhans wieder, vielleicht am besten bei Svend Grundtvig „Der Waldmensch", der ausserdem als Kyklop erscheint. — Fast immer aber ist der Eisenhans dem Helden freundlich gesinnt und dieser ihm zu grossem Danke verpflichtet, und bisher kenne ich kein Märchen, in dem „Midas" den Eisenhans tötete oder gar dessen Fell anlegte. Das wird aber nur dafür sprechen können, dass eben die Märchengruppe vom goldhaarigen Gärtnerburschen etwas in sich sehr Einheitliches ist, welchen Eindruck sie auch sonst durchaus weckt — während neben ihr ganz andere Ausprägungen umliefen. Zu solchen gehört schon die Gruppe vom Stahlpascha (Krauss I N. 34), nach einer anderen Seite z. T. die Rübenzagel-Märchen und der Rapunzelkreis, und schliesslich ist es ja selbstverständlich, dass bei einer Gestalt wie der Eisenhans der Gegensatz zum freundlichen Helden der Erzählung nur durch seine Rolle als Erzieher[1] überbrückt wird. Als solcher schon ist er oft unmässig streng, und sein Zögling spielt bei ihm fast die Rolle des „Zauberlehrlings".

Immerhin müsste die Abzweigung jener Fassung, die im singenden Knochen ausklingt, sehr weit zurück liegen. Dieser Annahme steht aber auch nichts im Wege, und sie würde einen Zweig der mythologischen Entwickelung, der bisher keinen rechten Anschluss hat, mit der grossen Masse des Stoffes verbinden. Weiter zu beachtender Stoff ist die Geschichte von der Fesselung des Agdistis (bei Arnobius), sowie des Kronos, und weiter wohl auch die Szene vom schlafenden Noach, besonders aber auch die Gefangennahme des Asmodi durch Benaja, was natürlich wieder zu Ašdahak, Amiran, Prometheus, Loki, Fenrir hinüber leitet.

Es dürfte sich um einen stark kosmogonischen Ast der Mythologie handeln, um den alten Gegensatz von Hell und Dunkel, also um das anfänglich Bewegende der Mythologie.

Zum Schlusse aber noch einige Bemerkungen zum Namen Marsuas. Er müsste, wenn sein Träger ein Rossgott ist, ihn wohl als solchen bezeichnen, sich auf sein Aussehen beziehen, da dafür die Bezeichnung *Σειληνος*, *Σιλανος*, wohl nicht in Betracht käme. Dann müsste es ein phrygisches Wort *marsas* gegeben haben, das „Ross" bedeutete, also *marsā* = „Stute" (*Μαρση* eine Tochter des Thespios, Schwester der *Ιπποτη*, *Λυσιππη*, *Πυριππη*, *Νικιππη*, *Ιπποκρατη*). *Μαρσαγετης* (Ktes 16) soll ein sakischer Name sein, und *Μαρσος* ist ein Sohn der Kirke und zugleich ein Heros der Stadt *Μαρσυα* in Phoinikien (nach Steph. Byz.). Könnte also *Marsuas* in seinem Namen mit dem König *Marke* und dem deutschen Worte *march* = „Ross" verwandt sein? Trifft das zu, ist dann ein arisches Wort **marko* bei den Phrygern zu *marsa* geworden, von den Hettitern nach Syrien verschleppt und dort in *Gar-Imerišu* mit dem semitischen *imeru* = „Esel" in Zusammenhang gebracht worden.

Welche weiteren Ausblicke sich ergeben, wenn man diesem Mythenaste weiter nachgeht, wollen wir später erörtern. Hier sollte nur ausgeführt sein, wie die Märchen gewissermassen die gesuchte „Bilingvis" abgeben zur Entzifferung dieser Art phrygischer „Texte". Vielleicht ist dieses Bild am ehesten geeignet, dem entziffernden Philologen nahe zu legen, dass man Gestalten wie der Marsuas ohne vergleichend-mythologische Studien nicht verstehen kann.

Besprechungen.

Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Mumiensärge des Neuen Reiches von Dr. **P. A. A. Boeser.** Mit 21 Abbildungen auf 3 Farben- und 7 Lichtdrucktafeln. gr. 4°. Haag, Martinus Nijhoff, 1916. Angezeigt von H. Ranke, z. Zt. im Felde.

Die neue Lieferung des erfreulicherweise auch während des Krieges weiter erscheinenden grossen Leidener Museumswerkes bringt in den bekannten vorzüglichen Reproduktionen einige Proben der reichbemalten Holzsärge von fünf Persönlichkeiten aus der 2. Hälfte des Neuen Reiches.

[1] Marsuas erzieht den Dionysos (der also = Midas wäre), und dieser fängt den Agdistis ebenso wie Midas den Marsuas; zudem steht er im Gegensatze zu Apollon, wie Midas im Wettstreite, und von ihm soll Midas die Gabe des Vergoldens haben.

In dreien von ihnen haben einst „Priesterinnen des Amon“ von Theben geruht, ein vierter gehörte einem „Priester der Goldschmiede“ des Königs Haremheb, ist also ziemlich genau — etwa um 1300 v. Chr. — datiert. Bei dem fünften fehlt der Name.

Die Särge stammen sämtlich aus dem grossen Funde von Dêr-el-Baḥari, und ihr bildlicher und inschriftlicher Schmuck zeigt zum Teil eine sehr sorgfältige und geschmackvolle Ausführung. Es ist deshalb zu bedauern, dass ein Teil der Särge nur beschrieben, nicht auch in Abbildung vorgelegt wird. Vor allem der aus Haremhebs Zeit — also aus einer der besten Epochen der ägyptischen Kunstgeschichte — stammende Sarg hätte unbedingt vollständig reproduziert werden sollen. Vielleicht lässt sich das hier Unterlassene bei Gelegenheit einer späteren Lieferung noch nachholen. Auch wäre es dankenswert, wenn künftig in ähnlichen Fällen die Namen und Titel der einstigen Sargbesitzer, soweit sie auf der Tafel nicht enthalten sind, wenigstens in Faksimile den Beschreibungen eingefügt würden. — Die bunten Tafeln geben eine gute Vorstellung von der farbigen Wirkung dieser Särge; wem es auf stilistische Einzelheiten ankommt, der muss sich natürlich an die mechanische Wiedergabe halten.

Zu 1. I, b u. c. Die Darstellungen an den Seitenbrettern des Sarges zeigen deutlich, dass er für einen Mann, nicht für eine Frau, bestimmt war. — Die aus dem Wüstenhang heraustretende Kuh ist bei c als Hathor, bei b als Nut bezeichnet. — II, a. Die auf dem Sargboden dargestellte Göttin trägt einen schön ausgeführten Ohrring in Rosettenform. Merkwürdig sind die von ihrem Oberkörper ausgehenden vier armartigen Streifen! — Die Zeichnung der Zehen ihres rechten Fusses zeigt den Einfluss der Amarna-Periode.

Zu 2. Auf IV, b trägt die aus der Wüste vollständig herausgetretene „Hathor-Kuh“ eine Decke auf dem Rücken. (Ebenso VI, b.)

Zu 4. VI, b trägt der thronende Osiris den „Kriegshelm“! — VI, c. Interessant sind die Vogel-Darstellungen mit von vorn gesehenem Menschengesicht! „Sperber“ sind es nicht. — Der Schlangenträger darunter scheint nackt zu sein. VII, a u. b. Der mittlere Dämon in der unteren Reihe scheint einen Hundekopf zu tragen (?).

Zu 6. Auf VIII, 11 ist das breite, von der Handwurzel bis an den Ellenbogen reichende Armband zu beachten; ebenso, nur in den Einzelheiten nicht so fein, bei I, a.

Landersdorfer, Simon, O. S. B: Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Eine biblisch-lexikalische Studie. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 21.) VIII, 118 S. gr. 8°. M. 4 —; geb. M. 5 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von Friedrich Stummer, Würzburg.

P. Simon Landersdorfer bietet uns in obiger Schrift eine Zusammenstellung und Besprechung aller jener hebräischen und aramäischen Wörter im AT, bei denen sumerische Herkunft angenommen wird. Nachdem er zuerst über Volk und Sprache von Sumer (Kap. 1) und über Entlehnungen aus dem Sumerischen im allgemeinen (Kap. 2) — hier eine Darstellung der zu befolgenden Grundsätze — sich geäussert hat, bespricht er das sumerische Sprachgut in biblischen Eigennamen (Kap. 3), sichere bezw. wahrscheinliche Entlehnungen aus dem Sumerischen (Kap. 4), unsichere Entlehnungen aus dem Sumerischen (Kap. 5), vermutliche Wurzelentlehnungen (Kap. 6), Textkonjekturen auf Grund angenommener Entlehnungen (Kap. 7), biblisch aramäische Entlehnungen (Kap. 8). Eine sprachwissenschaftliche (Kap. 9) und kulturgeschichtliche (Kap. 10) Würdigung der Ergebnisse bildet den Schluss. Ein dreifaches Register (hebräische, biblisch-aramäische, sumerische Wörter) ist beigegeben.

Ob diese Einteilung praktisch ist, lässt sich m. E. bezweifeln. So müsste der Unterschied zwischen sicheren und unsicheren Entlehnungen doch auch bei den Eigennamen (Kap. 3) gemacht werden. Ferner ist, wie der Verf. auf S. 32 selbst andeutet, über die Begriffe „sicher“ und „unsicher“ in vielen Fällen Meinungsverschiedenheit möglich. So würde ich z. B. Bedenken tragen, אַגָּן „Becken“ nebst seinen Entsprechungen in den übrigen semitischen Sprachen auf das Sumerische zurückzuführen, solange, wie Verf. ja selbst S. 33 gesteht, „das sumerische Lexikon kein Wort aufweist, das sich unzweifelhaft als Vorlage für das akkadische (sc. aganu) erkennen liesse.“ Ebenso ist es doch ausgeschlossen, dass hebräisch אֶפֶס mit apsû (so natürlich, nicht apsu, wie Verfasser ständig bietet) zusammengestellt werden darf[1]. Ferner dürfte die Einreihung der Hommel'schen Herleitung von בַּרְזֶל von einem sum. bargal unter die sicheren bezw. wahrscheinlichen Entlehnungen kaum Beifall finden, zumal da Hommel an keiner der vom Verf. zitierten Stellen und m. W. auch sonst nirgends einen Beweis dafür versucht hat[2]. Nachdem ferner Zimmern seine KAT³ S. 592 und 650 ausgesprochene Vermutung in den „Akkad. Fremdwörtern“ stillschweigend zurück-

[1] So auch Delitzsch in MVAG XX (1915), 5, S. 36 Anm.

[2] [Desgl. auch OLZ 1915 Sp. Sp. 6 f. D. R.]



gezogen hat, sollte hebr. פָּרֹכֶת „Vorhang" nicht so ohne weiteres mit parakku = sum. bara(g) gleichgesetzt werden, wie dies S. 54 geschieht.

Uebrigens ist schon bei den Eigennamen manches viel unsicherer, als es L's Darstellung vermuten lässt. Zu Langdons Konjektur (S. 19) לָמֶךְ = Lum-gʿa hätte bemerkt werden sollen, dass die Gleichung gʿ = k schweren Bedenken unterliegt, da sum gʿ sonst immer semitischen ḫ entspricht. Nachdem wir ferner wissen, dass der Gott Ašur ursprünglich Ašir hiess, ist die Ableitung dieses Namens von An-šar (S. 21) recht unwahrscheinlich, wenn nicht überhaupt hinfällig geworden. Solange wir keine unzweifelhaften Belege für den Uebergang von k in š im Sumerischen haben, wird die Ableitung von שִׁנְעָר aus kingi(n) sehr fraglich sein (S. 23) und ebenso dürfte es mit der sumerischen Herkunft von כְּנַעַן und מְרִי stehen (ebda).

Der Verf. bemüht sich eine Reihe semitischer Stämme als Wurzelentlehnungen aus dem Sumerischen wahrscheinlich zu machen. Auch hierzu möchte ich ein Bedenken äussern. Der Verf. möchte bârû Seher, (S. 88) garû Feind (S. 89) und שׂנא „grösser werden" (S. 95) von sum. bar „entscheiden" gur „Feind", sag „Kopf" ableiten. Das scheitert m. E. an folgender Ueberlegung: Es entspricht:

sum.	ab-zu	akk.	apsû.
„	a-zu	akk.	asû Arzt
„	a-dé-a	„	edû Flut
„	a-gê-a	„	agû „
„	a-lá(l)	„	alû Dämon
„	gu-za	„	kussû Thron
„	arali	„	ara(l)lû Unterwelt
„	bar-su(d)	„	barsû Entscheider
„	gu-za-lá(l)	„	guza(l)lû Bösewicht
„	šaman-lá(l)	„	šamallû Gehilfe
„	sulu, sila	„	sulû Strasse.

D. h. die akkadischen Lehnwörter auf û (die man, wie šamallû = שְׁוּלְיָא, kussû = כִּסֵּא, aram. כֻּרְסְיָא arab. كُرْسِيّ zeigt, als ultimae Jod auffasste) gehen auf sumerische Stämme zurück, die vokalisch auslauten[1]. Wörter wie barû, garû, שׂנא könnten also nur auf sumerische Wurzeln zurückgehen, die ba-ra, gu-ru, sa-ga (wie ab-zu, gu-za) lauten. Ist diese Beobachtung richtig, dann könnte umgekehrt hebr. עִיר „Stadt" nicht auf sumerisch uru, eri zurückgehen (S. 52) und Zimmern wäre mit seiner ablehnenden Haltung (Akk. Fremdw. S. 9) völlig im Rechte. Ferner könnte dann auch אֲרִי, אַרְיֵה „Löwe" nicht mit sum. ur zusammenhängen (S. 64).

[1] Als Ausnahmen wären zu nennen: agubbû = a-gùb-ba Weihwasser, šaḫû = šagʿ Schwein und etwa noch das schwierige agalatillû = A-GA-NU-TI-LA Wassersucht. (Dies sind wohl Analogiebildungen nach [Keilschriftzeichen] gal-la = akk. gallû!)

Das sind die hauptsächlichsten Bedenken, die ich äussern zu müssen glaubte. Sie hindern mich jedoch nicht der Arbeit des Verf. als der ersten Zusammenfassung des bisher sehr zerstreuten Materials in grossem Stile, die vielfach über Redisch und Theis hinausführt, ihren vollen Wert zuzuerkennen. Es ist wohl kaum etwas Wichtiges übersehen. Dankenswert ist es, dass der Verf. auch die anderen semitischen Sprachen herangezogen hat. Hier möchte ich nur nachtragen, dass מַלָּח „Schiffer" im Aramäischen lange vor dem Syrischen belegt ist; vgl. Sayce-Cowley, Aram. Papp. A 13, B 11, D 8. Auch das Aegyptische hat der Verf. in Betracht gezogen; hierfür wäre allerdings statt Bondi das neuere und umfangreichere Werk von M. Burchardt, „Die altkananäischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen" 1909—10 zu benutzen gewesen. Dann wäre freilich die Bemerkung S. 41 unterblieben.

Wenn der Verf. das Bild, das er von dem Einfluss der sumerischen Kultur auf das Land der Bibel entwirft, selber als „skizzenhaft" bezeichnet, so liegt das in der Natur der Sache. Der Dank aller, die sich mit den religions- und kulturgeschichtlichen Problemen des AT befassen, ist ihm trotzdem sicher.

Wiedemann, Eilhard: Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur. Unter Mitwirkung von Fritz Hauser. (Nova Acta. Abh. d. Kais. Leop.-Carol. Deut. Akad. d. Naturforscher. Band C Nr. 5). 272 S. m. Abb. 4°. M. 24 —. Halle, 1915. Leipzig, W. Engelmann. Bespr. v. R. Hartmann, Kiel.

Wiedemann, der schon so zahlreiche Untersuchungen über den Stand der naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Araber geliefert hat, legt hier zusammen mit dem auch technisch geschulten Mitarbeiter eine umfassende Arbeit „über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur" vor. Er hat sich durch diese grosse und sehr mühsame Leistung, zu der weder der blosse Physiker noch der reine Arabist imstande wäre, aufs Neue den Dank aller Freunde der Geschichte der Naturwissenschaften wie der Orientalisten verdient. Der Nachweis, wie der mittelalterliche Orient in einem einzelnen Problem das Erbgut des klassischen Altertums weitergeführt und gefördert hat, ist in einem typischen Beispiel zugleich ein Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte des Orients im Mittelalter und als solches um so wertvoller, als nur selten jemand gerade an diesem Punkt weiter zu führen befähigt sein wird. Entzieht sich die Leistung nach ihrer physikalisch-astronomischen Seite in vielen Ein-

zelheiten der Beurteilung durch den orientalistischen Leser, so wird er um so freudiger auch die Förderung des Verständnisses der technischen Terminologie des Arabischen anerkennen, die sich aus einer solchen Arbeit ergibt. Und nur der Orientalist vermag die Fülle der Schwierigkeiten abzuschätzen, die der Uebersetzer arabischer Texte technischen Inhalts zu überwinden hat.

In einem allgemeinen Abschnitt stellt Wiedemann alle ihm zugänglichen Nachrichten über Uhren bei den Arabern — es handelt sich meist um Wasser-Uhren — zusammen. Zu den S. 24 erwähnten einfachsten Wasseruhren zum Zweck der Bemessung der Dauer der Grundstücksbewässerung sei nachgetragen, dass Stuhlmann (Die Mazigh-Völker (Hamburg 1914), S. 7 f.) solche Instrumente — genannt *ḳâdûs* = κάδος — im Süden Tunesiens im Gebrauch gefunden und mit Abbildung besprochen hat.

Den Hauptteil des Buches macht die Uebersetzung von zwei arabischen Spezialwerken über die Uhren aus. Zuerst sind die den Uhren gewidmeten Stücke aus dem Buch über die Mechanismen von Isma'îl al-Ǧazarî (s. Brockelmann, I, 494, wo der Name offenbar ungenau 'Abû Bekr ibn Isma'îl lautet) wiedergegeben. Ob übrigens die Deutung von al-Ǧazarî als „Mesopotamier" (S. 49, Z. 10) richtig ist, erscheint sehr fraglich, näher liegt es, es von einem Orts-, nicht von einem Landesnamen abzuleiten, und da bietet sich aus dem Umkreis der Wirkungsstätte des Mannes von selbst Ǧazîrat Ibn 'Omar.

Dann folgt die Uebersetzung des Werkes von Riḍwân al-Chorâsânî (s. Brockelmann, I, 473) über die berühmte Uhr am Bâb Ǧairûn der Omajjadenmoschee in Damaskus. Wenn Wiedemann, S. 167 sagt, dass diese Uhr von des Verfassers Vater verfertigt und nach einem Brand im Jahre 562 bzw. 564 H. „in verbesserter Form wieder aufgestellt" sei, so weiss ich nicht, woher er den ersten Teil dieser Angabe hat. Denn bei Riḍwân ist doch nur davon die Rede, dass sein Vater die schon vorher bestehende Uhr nach dem Brand in vollkommenerer Form wieder konstruiert habe. Die Uhr galt ja (S. 180 oben) als uralt: nach ihr zweifellos heisst z. B. auch bei al-Muḳaddasî (ums Jahr 1000 n. Chr.) ein Tor in der Südostecke der Moschee Bâb as-Sâ'ât. Wenn Wiedemann (S. 171) bemerkt, dass Ibn 'Asâkir's Beschreibung der Uhr am Bâb as-Sâ'ât „eher der Uhr des Archimedes, als derjenigen am Tor der Stunden" entspreche, so scheint diese Wendung schief: denn Ibn 'Asâkir, der 571 = 1176 starb, hat eben offenbar die alte Uhr — vor dem Brande — geschildert, die, wie der Text Riḍwâns zeigt, gerade als archimedische Uhr galt.

Die sorgfältige Uebersetzung der beiden Schriften, die jene technischen Kunstwerke unserem Verständnis näher bringen, ist zweifellos eine sehr harte Arbeit gewesen. Die Geduld und Ausdauer, wie die Sachkenntnis, die Wiedemann dazu instand setzten, können kaum hoch genug eingeschätzt werden. Ob ohne die Zeichnungen in den handschriftlichen Vorlagen das Verständnis der Texte überhaupt möglich gewesen wäre, ist recht fraglich. Darum ist es auch besonders dankenswert, dass die Herausgeber die Mühe nicht gescheut haben, diese wiederzugeben. Eine Beurteilung der Uebersetzung im Einzelnen ist ohne den Text selbst natürlich nicht sicher möglich. Doch macht sie entschieden den Eindruck grosser Zuverlässigkeit.

Kleine Unebenheiten, wie gelegentliche Ungenauigkeiten der Transkription fallen gegenüber dem grossen Verdienst der Arbeit wirklich nicht ins Gewicht. Sie brauchen hier nicht aufgeführt zu werden. Nur ein paar mehr sachliche Einzelheiten, die mir zufällig aufgefallen sind, mögen hier noch Platz finden: S. 48 Z. 15: Qurâ ist natürlich nur Druckfehler für Ḳarâ. — S. 40: Die als von Harawî stammend mitgeteilte Ḳazwînî-Notiz II, 407 findet sich in der Oxforder Harawî-Handschrift nicht; da der bei Ḳazwînî vorhergehende Passus dort aber steht, ist offenbar sein Harawî-Zitat vorher zu Ende. Dagegen kommt ein Bericht über eine ähnliche ebenfalls auf Apollonius zurückgeführte Uhr in Konstantinopel bei Ibn Rusteh, ed. de Goeje, S. 125 f. — S. 168 Z. 10 wird Nûr ed-Dîn zum Vater Saladins gemacht! — S. 169 Anm. 2: Die Einfügung des Namens Ǧairûn in ein genealogisches Schema hätte ruhig verschwiegen werden können; in dem Namen des berühmten Baues steckt wohl irgend ein griechisches (oder aramäisches) Wort verborgen.

Man sieht, das sind Kleinigkeiten, die gegenüber den Verdiensten der Leistung nicht in Betracht kommen. Man kann angesichts Wiedemanns neuer grosser Arbeit nur wieder wünschen, dass die seltene Vereinigung so verschiedenartiger Kenntnisse und Interessen bei dem Verfasser, der wir schon so viel verdanken, auch weiter reiche Früchte tragen möge.

Herford, R. Travers: Das pharisäische Judentum, in seinen Wegen und Zielen dargestellt. Autoris. Uebersetzg. aus dem Engl. v. Rosalie Perles. Mit einer Einleitg. v. Felix Perles. XVI, 275 S. 8°. M. 3.50; geb. M. 4.50. Leipzig, G. Engel, 1913. Bespr. v. Br. Violet, Berlin.

Es ist ein sehr bemerkenswertes Buch, das ich hier anzuzeigen habe, ein Buch, das den Leser zu einer ernsten Auseinandersetzung zwingt und ihn so leicht nicht loslässt. Ebenso



wie mir ist es damit schon der Uebersetzerin und dem Verfasser des Geleitwortes, Felix Perles, gegangen, wenngleich ganz naturgemäss der Gesichtswinkel, unter dem wir das Buch betrachten, verschieden ist.

Der Verfasser ist Christ, unitarischer Geistlicher in Stand bei Manchester, und dabei ein eifriger, unermüdlicher Talmudforscher, der vor diesem Buche schon anderes über das gleiche Gebiet geschrieben hat, so Christianity in Talmud and Midrash 1903, und der nun das Ergebnis seiner Hibbert-Vorlesungen am Manchester-College in Oxford zusammengefasst hat in dem Originale der hier besprochenen Uebersetzung: Pharisaism, its aim and its method (Crown Theological Library vol. XXXV) London, Williams & Norgate, 1912.

Er will im Gegensatze besonders zu F. Weber, „System der altsynagogalen palästinischen Theologie" oder „Die Lehren des Talmud" (Leipzig, 1880) (in zweiter Aufl. unter dem Titel „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften", herausg. v. Schnedermann, 1897), aber auch zu den anderen christlichen Darstellern jüdischer Theologie, von denen er nur Oesterley and Box, The Religion and Worship of the Synagogue nennt, ein Buch schreiben, das den Pharisäern Gerechtigkeit widerfahren lässt. Seine Absicht ist, „soweit dies für jemanden, der nicht Jude ist, möglich ist, ihre Sache von ihrem eigenen Standpunkte aus darzustellen und nicht, wie so oft geschehen, als blosse Folie für die christliche Religion".

Naturgemäss lag bei solchem Bemühen die Gefahr nahe, in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, nämlich aus der sehr begreiflichen Liebe des Forschers zu seinem Forschungsgebiete heraus, alles Licht auf dieses, alles Dunkel auf das andere fallen zu lassen. Der Verfasser ist sich der Gefahr bewusst und hat sie zu vermeiden gesucht. Für uns Deutsche liegt ein peinlicher Gedanke darin, dass gerade ein Engländer seinen Schild über die Pharisäer breitet. Um so mehr aber haben wir zu prüfen, ob es ihm wirklich gelungen ist, den schmalen Grat der historischen Gerechtigkeit zu erklimmen und den steinigen Pfad der objektiven Beurteilung zu wandern.

Die Einteilung des Buches ist folgende: Im ersten Kapitel ein Ueberblick über die Entwickelung des Pharisäismus von seiner Quelle in Esra an bis zu seiner endgiltigen literarischen Verkörperung im Talmud; im Kap. II die Theorie der Thora und das System des Pharisäismus, das dies System in die Praxis umsetzen will; im Kap. III: Der Pharisäismus und Jesus; Kap. IV: Der Pharisäismus und Paulus; Kap. V bespricht einige Hauptpunkte der Pharisäischen Frömmigkeit; Kap. VI hat den Titel: Der Pharisäismus als Religion der Seele." Es kommt dem Verfasser darauf an zu zeigen, „dass das Judentum der Pharisäer, von welchem das Christentum sich losriss, kein veralteter Formalismus war, sondern eine Religion, welche die Kraft besass, die Seelenbedürfnisse, derer zu befriedigen, welche ihr treu anhingen".

Demgemäss tritt alles das zurück, was besonders bei Weber einen breiten Raum einnimmt, und was man als Aussenseite der Religion bezeichnen kann, kultische und zärimonielle Vorschrift — Glaube an Dämonen und Engel u. s. f., und nur das wird aufmerksam betrachtet, was in engstem Sinne als Theologie und Ethik zu bezeichnen ist.

Im ersten historischen Kapitel, das in grossen Zügen ohne viel Einzelheiten das Reformwerk des Esra und die Männer der Grossen Synagoge behandelt, kurz die persische Zeit und die Makkabäer bespricht, ruht der Nachdruck der Darstellung von S. 34 an auf der Entstehung der Partei der Pharisäer, die die Religion der Thora als ein lebendes Prinzip betrachteten, das der Anpassung an neue Entwickelungen des religiösen Lebens fähig und bedürftig war, während die Sadduzäer sich an den Buchstaben der Urschrift hielten und Neuerungen ablehnten." Mit der Schilderung des Kreises der Rabbinen zu Jabne und Lydda unter Jochanan ben Sakkai, Akiba, Jehuda ben Baba, Jehuda ha Kadosch („Rabbi") und der Entstehung von Mischna und Gemara schliesst das Kapitel.

Der zweite Abschnitt von der „Theorie der Thora" betont zunächst, dass Thora nicht ohne Weiteres = νόμος = Lehre gedeutet werden dürfe. Seit Esra, in dem Herford den genauen Fortsetzer der Propheten sieht und seit den Rabbinen genügte es nicht, wenn man die Thora hielt, „zu wissen, vielmehr verlangte man vom Juden, etwas zu tun und zu sein". Hier steht S. 54 der sehr diskutable Satz: „In der Methode ist ein Unterschied zwischen den Propheten und Esra, in den Prinzipien aber keiner", der m. E. sofort durch Hinweis auf Jesaja, Amos, Hosea widerlegt werden kann, mag auch der Anspruch auf diese Nachfolgerschaft der Propheten in b. Baba Bathra 12a und sonst erhoben werden. Von der Thora sagt Herford S. 60: „Die Thora machte die Religion Israels in weit höherem Masse persönlich und individuell, als dies früher der Fall war; und zwar tat sie dies nicht bloss dadurch, dass sie dem einzelnen Juden die gesetzlichen Vorschriften mitteilte, sondern sie erfüllte ihn auch mit prophetischer Inbrunst und mit dem Hochgefühl, in persönlichem Verkehr mit Gott zu stehen

und das hohe Verdienst zu geniessen, ihm zu dienen" (vgl. hierzu Ps. 19, 8 ff.). Ob der Satz S. 63 richtig ist „Es gibt keinen einzigen Punkt auf dem ganzen langen Wege von Esra bis zum Abschlusse des Talmud, wo man sagen könnte: ‚Hier verengert sich der Begriff der Thora, als ob sie nur gesetzliche Vorschriften bedeutete'. Niemals ward er so verengert" — wage ich im Hinblick auf die (syrisch erhaltene) Baruch-Apokalypse zu bezweifeln. Solche apodiktischen Urteile sind genau so anfechtbar wie ihr Gegenteil.

Sehr schön und wertvoll ist die Schilderung der Synagoge in ihrer zwiefachen Idee als Ort des Gemeindegottesdienstes und als Ort der religiösen Belehrung, durch die sie das Vorbild der christlichen Kirche (übrigens auch der Moschee) geworden ist. Gewiss richtig auch ist es, dass unter den Psalmen manche sind, die ihre Entstehung der Synagoge und nicht dem Tempel verdanken.

Sehr anfechtbar dagegen und auch keineswegs, wie Herford das tut, durch Berufung auf Augustins Confessiones zu beweisen, ist, dass „die Männer, welche das Riesengebäude talmudischer Kasuistik aufführten, Männer waren, welche . . . in Herzenseinfalt Gott im Geist und in der Wahrheit dienten" — wenigstens, wenn damit, wie es mir S. 74 scheint, alle Rabbinen und Talmudschöpfer gemeint sein sollen. Dass R. Akiba, ein Vollblutpharisäer, zugleich ein echt frommer Jude gewesen ist, ebenso wie ein Augustinus ein echt frommer Christ, beweist noch lange nicht, dass alle jüdischen oder christlichen Theologen das gleiche Zeugnis verdienen.

Der zweite Teil dieses Kapitels beleuchtet das Wesen der Halacha als einer genauen Ordnung und Disziplin des gesamten Lebens vom grössten bis zum kleinsten seiner Punkte. Gewiss werden wir dem Verfasser Recht geben, wenn er S. 86 sagt, dass Werkheiligkeit und Heuchelei nur eine Entartung des Pharisaismus war und nicht etwas ihm notwendig Anhaftendes; aber wir wissen aus der Parallele mit dem Mönchtum, wie ungeheuer nahe die Gefahr der Werkheiligkeit und Heuchelei bei einer so ins Einzelne gehenden Regelung des täglichen Lebens liegt. Je feiner ausgeklügelt ein Gesetz ist, desto näher liegt die Wahrscheinlichkeit der Uebertretung und der Veräusserlichung. Eine Gelehrten-Religion zur Volksfrömmigkeit machen zu wollen, ist immer ein bedenkliches Unterfangen.

Im zweiten Kapitel zeigt sich m. E. schon, dass der Verfasser sich von seinem Forschungseifer zu einer Parteilichkeit für die Pharisäer hinreissen lässt, die man ihm so lange zu gut rechnen darf, als sie nicht zur Parteilichkeit gegen andere wird. Leider scheinen mir das dritte und vierte Kapitel auch dafür den vollgiltigen Beweis zu erbringen.

Das dritte Kapitel, „Der Pharisaismus und Jesus" stellt zunächst mit Recht fest, dass bei der Schärfe, mit der die Pharisäer von Jesus und Jesus von den Pharisäern beurteilt und verurteilt worden sind: „Schriftgelehrte und Pharisäer sind Heuchler" und „Jesus hat Zauberei getrieben, hat Israel irregeleitet und verführt", auch die Pharisäer das Recht haben, gehört zu werden. Ich vermisse aber im Folgenden, dass Jesu das gleiche Recht zugebilligt werde.

Zunächst bespricht Herford die von jüdischen und christlichen Historikern hervorgehobene Aehnlichkeit zwischen den Lehren Jesu und denen der Rabbinen und sagt richtig: „Alles in allem würde die Bergpredigt einem Pharisäer als etwas seinem Glauben sehr Verwandtes erscheinen. Selbst das Vaterunser würde ihm nicht ganz neu sein." Ebenso richtig ist, dass weder eine Entlehnung durch Jesus von den Rabbinen seiner Zeit stattgefunden haben muss noch eine Entlehnung ähnlich klingender Rabbinen-Aussprüche von Jesu durch diese. Es genügt völlig für die Erklärung der grossen Aehnlichkeit mancher Sprüche die gemeinsame väterliche Religion Israels. Ob dies auch für den Gebrauch des „Unser Vater im Himmel" bei Jochanan b. Sakkai und Elieser b. Hyrkanos (s. S. 99 f.) zutrifft, will ich als weniger bedeutsam beiseite lassen.

Aber schon in diesen Untersuchungen Herfords stehen Sätze, die Bedenken erregen müssen, so S. 95 „Kein Pharisäer stellt ihn jemals zur Rede über den einen oder den anderen Punkt seiner direkt religiösen oder moralischen Aussprüche" — wie reimt sich dies mit dem Kampfe der Pharisäer mit Jesus über den Sabbath, von dem die Evangelien voll sind? Die Sabbathfeier ist für den Pharisäer ganz sicherlich eine tief religiöse Sache. Und S. 97 wird zwar zugegeben, dass die dritte Bitte des Vaterunsers Jesu „dein Wille geschehe" bei den Rabbinen nicht so zu belegen ist, ja, dass dies „ins eigentliche Herz der Religion Jesu führt", auch dass die rabbinischen Parallelen zum übrigen Vaterunser in jüngeren Kulten als Jesus vorkommen — trotzdem aber findet sich S. 103 die Erklärung: „Wir wissen also jetzt, dass Jesus und die Pharisäer ein und dasselbe Judentum hatten." Sehr kühn ist auch die Behauptung S. 104, dass „Jesus zwar mit den klarsten Worten seine Anklage gegen die Pharisäer begründet", die wirkliche Bedeutung des Streites aber doch wohl kaum eingesehen habe.

Nun sucht der Verf. den Streit der Pharisäer gegen Jesus mit Hilfe von Mtth. 7, 29 (ἦν γὰρ



διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν) als Konkurrenzkampf zu deuten (charakteristisch englisch!!!): „Den Pharisäern erschien er, wenn der Vergleich erlaubt ist, wie eine Art unbefugter Heilkünstler" (S. 107). Da Jesus kein ordinierter Schriftgelehrter war, sozusagen keinen akademischen Grad besass, die Thora nicht mit Hilfe der Tradition studiert hatte, so besass er in den Augen der Pharisäer nicht die Autorität, um zu lehren. Und wenn er nun doch lehrte, was inhaltlich gut zu sein schien, so kamen sie mit ihrer Tradition in Konflikt; und „dann ist es leicht zu verstehen, dass ihr Gefühl gegen ihn etwas viel Tieferes war als etwa bloss niedrige Eifersucht und verbohrte Bigotterie. Zweifellos wirkte auch davon etwas mit .. Ich behaupte nur, dass das Verhalten der Pharisäer gegen Jesus aus viel höheren Motiven zu erklären ist als lediglich aus anmassender Eifersucht gegen einen unbefugten Eindringling" S. 114 (aber vgl. damit das obige Zitat aus S. 107).

Ob die Behauptung S. 115 richtig ist, die Pharisäer hätten Jesum nicht direkt interpelliert, ob er der Messias sei, hängt davon ab, ob man Joh. 10, 24 als historische Quelle gelten lassen darf und ob die Frage des Hohenpriesters Matth. 26, 63 als pharisäisch inspiriert anzusehen ist. Der Satz S. 116 „Jesus wurde verurteilt und hingerichtet wegen einer mehr oder minder politischen Schuld, für welche die Frage der Messianität eine brauchbare Basis bot, doch in Wirklichkeit wurde er, jedenfalls, soweit es die Pharisäer betrifft, deshalb verworfen, weil er die Autorität der Thora untergrub und die auf ihr gegründete Religion gefährdete" setzt, wenn er angenommen werden soll, schon das voraus, was er beweisen will, nämlich dass diese Sorge um die väterliche Religion das tiefste Motiv der Pharisäer war und nicht etwa statt dessen ihre persönliche kleine Eifersucht und ihr Konkurrenzneid. Herford vergisst aber, dass der, der sich, um ein Todesurteil zu konstruieren, eines unlauteren Mittels bedient, indem er einen politischen Prozess inszeniert, an dessen Giltigkeit er selber nicht glaubt, dadurch schon das Recht verwirkt hat, von uns zu fordern, dass wir die edelsten Motive bei ihm als massgebend ansehen sollen. Das Bündnis der Pharisäer mit der von ihnen doch keineswegs geliebten Hochpriesterpartei, lediglich um Jesum zu vernichten, war an sich eine Unlauterkeit.

Muss ich mich hier gegen Herford erklären, so stimme ich ihm inbezug auf die Untersuchung von S. 116 an bis gegen Ende des III. Kap. wesentlich bei. Hier untersucht er sehr scharfsinnig den eigentlich sachlichen Gegensatz zwischen Jesu und den Pharisäern, oder sagen wir richtiger, dem pharisäischen Religionsverständnis. Warum konnten sich die Parteien gegenseitig nicht verstehen? Weil die eine Partei die Religion der einzelnen Seele, die andere aber die Religion der Thora lehrte, das Christentum eine auf Persönlichkeit gegründete Religion ist, das Judentum der Pharisäer eine Religion, in deren Mittelpunkt nicht eine Person, jedenfalls keine menschliche steht, sondern die Thora. Man könnte dies vielleicht in bezug auf Jesus selber (nicht auf die Christen) genauer in die Worte kleiden, dass Jesus die Offenbarung Gottes in seiner eigenen Seele als die höchste anerkennt, die Pharisäer aber die Offenbarung Gottes in der unpersönlichen Thora.

Sicher richtig ist es, dass Jesu Aussprüche Matth. 5, 17. 20 an den Anfang seiner Wirksamkeit zu setzen sind, wo er der Thora noch sympathisch gegenüberstand. Eine nebensächlichere Frage ist die S. 118 f. berührte, ob Jesus später als die Pharisäer den in ihm zunehmenden Gegensatz gegen die jüdische Religionsverfassung gespürt hat.

Im Einzelnen bemerkenswert sind die Besprechungen der Stellen Marc. 3, 1—9 und 3, 29. An letzterer Stelle gibt das Zitat aus j. Baba Kamma 6ᶜ einen weiteren Beleg zu dem, was schon H. R. Chajes in seinen Markusstudien 1899, S. 26 f. dargetan hat, dass nämlich *ἔνοχος αἰωνίου ἁμαρτήματος* durchaus nach rabbinischen Parallelen zu deuten ist. Wichtig für die Beurteilung der Differenz zwischen Hillel und Akiba ist auch die S. 124 ff. in Anlehnung an Marc. 10, 2 ff. gegebene Darstellung. Sehr lehrreich dgl. die Besprechung von Marc. 7, 1—23 über Korban S. 126 ff.

Aber ich kann den Verfasser der Parteilichkeit für die Pharisäer und gegen Jesus nicht freisprechen, wenn er bei der Ausführung über Matth. 23 die Möglichkeit abweist, dass Jesus mit seinen scharfen Vorwürfen durchaus im Rechte war, und zwar nicht deshalb, weil die Theorie der Pharisäer von der seinen abwich, sondern weil ihre Praxis zu seiner Zeit grundschlecht war. Er sagt S. 132 kurz „Ich will nicht die Vermutung aussprechen, dass vielleicht die Pharisäer um diese Zeit sehr schlecht waren, während sie früher achtunggebietender waren und merkwürdigerweise auch später wieder zu ihrer ursprünglichen Art zurückkehrten." Warum denn nicht? Es liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, dass gerade der Gegensatz zum Christentum die Pharisäer selber reformiert und zur Besinnung gebracht habe; ebenso wie z. B. die Reformation einen starken, sittlich bessernden Einfluss auch auf die katholische Kirche besonders in Deutschland geübt hat. Herford spricht Jesu (S. 137



Anm.) die Sympathie den Pharisäern gegenüber ab. Sollte der Mann, dessen ganzes Wesen Menschenliebe war, aus Mangel an Menschenliebe eine unberechtigte Verständnislosigkeit gegenüber den im Herzen frommen, nur seiner Religionsauffassung fremden Pharisäer gezeigt haben? Und sollte die Nikodemus-Geschichte des Johannes-Evangeliums gänzlich aus der Luft gegriffen sein? Das glaube, wer will! Viel näher liegt es anzunehmen, dass die Pharisäer leider damals wirklich so waren, wie sie Matth. 23 geschildert werden, nämlich meistenteils enge und kleinliche Menschen.

So kann ich dem Endergebnisse des III. Kapitels trotz meiner Zustimmung zur theoretischen Unterscheidung zwischen der Religion der Seele und der Religion der Thora nicht beipflichten. Herford wird aus lauter Interesse für die Pharisäer ungerecht gegen Jesus und das junge Christentum, von dem wir doch wissen, das es in seiner jerusalemischen Entwickelung, dem sog. Judenchristentum, sich noch Jahrzehnte hindurch der äussersten, auch von den Pharisäern kaum überbietbaren Treue zum väterlichen Gesetze befleissigt hat.

Noch schärfer muss ich mich gegen das vierte Kapitel wenden: Der Pharisäismus und Paulus. Schon wenn der Verf. das an sich interessante Ziel des Kapitels darin sieht, klarzumachen „wie Paulus dazu gelangt, die pharisäische Religionsauffassung so darzustellen, wie er es tat, und welche Gründe dafür sprechen, seine Darstellung als eine den Tatsachen nicht entsprechende zu erklären", S. 141, lässt er dem Leser keinen Ausweg, etwa anzunehmen, dass die Zeichnung des Paulus mindestens für seine Zeit richtig und eine lebenswahre Wiedergabe des damaligen pharisäischen Wesens sein könnte. Und wenn er gleich darauf den an sich richtigen Satz aufgestellt „ein Konvertit sehe selten die aufgegebene Religion mit denselben Augen an wie die ihr treu Gebliebenen", so mutet er ohne weiteres dem Leser zu, den Paulus in eben der Weise als „Konvertiten" anzusehen, wie wir dies jetzt etwa bei einem Religions- oder Konfessionswechsel tun würden. Er vergisst aber, dass Paulus sich niemals seiner väterlichen Religion geschämt hat, dass er noch kurz vor seiner Gefangennahme ein Tempelgelübde zu erfüllen hatte und dass er mit heisser Liebe an seinem Volke gehangen hat, wie besonders Röm. 9—11 beweisen. Auf solchen Mann passt der Ausdruck „Konvertit" nicht, da dieser nur scheinbar die Uebersetzung von „Bekehrter" ist, in Wahrheit aber einen verächtlichen Charakter hat. Er vergisst ferner, dass zu Pauli Zeiten das Christentum dem Judentume noch so nahe stand, dass man eben Jude und Christ in einer Person sein konnte: ein zum Christentum bekehrter Jude warf damit seine väterliche Religion nicht ab, sondern er nahm nur etwas hinzu, den Glauben an den erschienenen Messias, der nun in den Mittelpunkt der Anschauung trat (vgl. auch Herford S. 145).

Aber der Verf. will ja nach S. 143 von Paulus auch nur erfahren, wie der Pharisäismus „einem ganz aussergewöhnlichen Menschen erschien, der ihn von einem Standpunkt aus betrachtete, der nicht mehr jüdisch war". Demgemäss stellt er S. 146—151 die Auffassung des Paulus über die Thora wesentlich nach dem Römerbriefe fest; in einer im ganzen sachgemässen Weise, abgesehen von dem etwas wunderlichen Vorwurfe (S. 147 Anm. 3) gegen den Apostel wegen des Gebrauchs von *νόμος* für Thora, den Paulus doch mit LXX teilt, und abgesehen davon, dass es durchaus einseitig ist, nur den Römerbrief zu verwenden und nicht auch den Galaterbrief, der cp. 3, 24 ff. und cp. 4, 1 ff. die wichtigen Gedanken enthält, der *νόμος* sei der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* resp. der *ἐπίτροπος* der unmündigen Kinder Gottes gewesen. Stellt man diese Gedanken mit Röm. 7, 1 ff. zusammen (von dem Weibe, das bei Lebzeiten des Mannes *ὕπανδρος* ist und durch das Gesetz an den Mann gebunden ist), so erhält man auch bei Paulus eine günstigere Auffassung von dem Gesetze, als sie sich aus der logischen Zuspitzung Röm. 5, 20 ergibt: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα·* Ebenso aber zeigt sich Röm. 7, 12: *ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*, v. 14: *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι*, dass des Paulus Meinung von der Thora nicht so ungünstig ist, wie man es nach jener Stelle Röm. 5, 20 annehmen könnte: es liegt hier für jeden, der den Paulus kennt, eine rhetorische Uebertreibung vor, die man nicht als seine Theorie von der Thora ansehen darf, ohne die anderen Ausführungen daneben zu stellen.

Sehr sonderbar ist dann S. 153 der Ausdruck „Aber einem an der Thora erzogenen Juden war es unmöglich, das zu glauben." Ja, war denn Paulus nicht selber ein an der Thora erzogener Jude, hatte er nicht eben gerade selber die Erfahrungen gemacht, die zu seiner Theorie führten? Wie darf man von ihm behaupten, was Herford S. 154, 156 tut: „Paulus Darstellung des pharisäischen Judentums ist folglich im besten Falle eine Verzerrung, im schlimmsten eine Erdichtung." Das ist doch stark!

Nun versucht Herford S. 155 den Unterschied zwischen der Haltung von Paulus und Jesus den Pharisäern und ihrer Religion gegen-

über in der Hauptsache so zu erklären, dass „Paulus den Pharisäismus in der Theorie verurteilte, während Jesus es in der Praxis tat". Das klingt sehr gut. Aber Paulus kannte ja die Praxis der Pharisäer als ehemaliger Pharisäer eigentlich noch besser als Jesus, der niemals selber Pharisäer gewesen war; daher muss gerade bei Paulus die praktische Verwerfung des Pharisäismus der theoretischen vorangegangen sein. An seinem eigenen Seelenzustande hatte Paulus praktisch erfahren, dass der Pharisäismus ungenügend und gefährlich sei; dieser Praxis folgte erst später seine Theorie; er hatte selber die tiefe Verzweiflung (S. 158) erlebt, dass das Gesetz mit der Menge seiner Vorschriften die Gelegenheiten zur Sünde vermehrten, aber nicht die Kraft zur Ueberwindung der Sünde bot.

Die Sätze S. 158 f.: „Man kann mit voller Sicherheit behaupten, dass kein Jude vor Paulus jemals so über die Thora dachte oder jemals die Verzweiflung empfand, die er nach dieser Theorie hätte empfinden müssen. Ganz gewiss, oder sagen wir lieber, höchst wahrscheinlich erfüllte niemals ein Phärisäer alle „Mizwoth" der Thora, aber es ist mir niemals ein Pharisäer vorgekommen, den die Verzweiflung darüber übermannt hätte", braucht man nur mit den sehr genau bekannten Gefühlen des Mönches Luther zu vergleichen, um ihre Unrichtigkeit zu begreifen. Natürlich empfinden nicht viele Pharisäer oder Mönche so, wie Paulus oder Luther empfunden haben, sondern nur die in tiefster Seele, ja ich möchte sagen, bis in die äussersten Nervenspitzen religiösen Naturen empfinden so; aber wer darf wagen, zu behaupten, dass diese Empfindung eine Verzerrung sei oder gar eine Erdichtung? „Kein Jude vor Paulus" — war nicht auch Jesus ein solcher Jude vor Paulus? — Aber S. 160 sucht Herford selber einen Ausweg: „Und wenn je ein Pharisäer in einem solchen Zustand der Verzweiflung gewesen wäre, dass er ausgerufen hätte: „O ich unglücklicher Mensch, wer wird mich von diesem Leibe des Todes erlösen?" (Röm. 7, 24), so würde er die Thora nicht als Ursache seiner Todesangst sondern als Hoffnung seiner Befreiung betrachten" — und gerade hiergegen spricht die Tatsache, dass der Pharisäer Paulus das Gegenteil gefühlt hat und der Mönch Luther in den Bahnen des Paulus gewandelt ist.

In der Folge S. 161—166 will Herford beweisen, dass Paulus nicht nur positiv, sondern auch negativ die Thora missverstanden habe: „Er lässt auch Züge ausser betracht, welche sie besass und stellt die auf ihr begründete Religion dar, als mangelten ihr die Elemente, die tatsächlich in ihr enthalten waren wie in seiner Religion." . . . Die Thora umfasste: die Erkenntnis Gottes, seiner Vorsehung, Gerechtigkeit und Vaterliebe, wies den Weg zur Gemeinschaft mit ihm und versprach dem Reumütigen Vergebung, die Gnadenmittel und die Hoffnung auf Gerechtigkeit"[1]. Während Paulus der Thora die Kraft absprach, zur Erfüllung der Gebote beizutragen, diese Kraft aber in Christus fand, glaubte der Pharisäer, dieser göttliche Einfluss ströme direkt von Gott auf die Seele aus ohne jeden Vermittler.

So interessant dieser Abschnitt ist, so habe ich doch den Eindruck besonders S. 164, dass der Verfasser den Pharisäer beständig idealisiert und modernisiert. Woher wäre die weihevolle Verehrung der Thorarollen zu erklären, wenn man nicht im Altertume bei den Pharisäern der Thora eine dingliche Heiligkeit, eine eigenartige religiöse Kraft zugeschrieben hätte, genau so, wie sie den heiligen Koranen von den Muhammedanern, und den Bibelbüchern bei den orthodoxen und katholischen Christen im Mittelalter und bis heute vielerorten zugeschrieben wird?

Es ist jedenfalls keine zwingende Beweisführung, wenn Herford S. 164 sagt „so würde jeder Pharisäer erwidern auf Paulus Argument . . . . .", statt dass er wirklich antike Aussprüche der Pharisäer dem Paulus entgegenstellt. Er setzt beständig die von Paulus angegriffenen Pharisäer seiner Zeit mit den frömmsten und geistvollsten Rabbinen späterer Zeiten gleich; alles Schöne, Edle und Gute, was diese ausausgesprochen haben, dünkt ihm ein Beweis dafür, dass Paulus jene Pharisäer missverstanden habe. Mit demselben Rechte könnte man z. B. Luther durch Zusammenstellung innig frommer Aussprüche edler Katholiken des 18. oder 19. Jahrhs. widerlegen wollen, indem man ihm etwa Wessenberg oder Sailer entgegenhielte. Hätte Herford dies bedacht, so würde er sich doch wohl gehütet haben, dem Paulus eine „Verunglimpfung" der Pharisäer vorzuwerfen (S. 169).

Im folgenden stellt der Verfasser die Lehrmeinungen von „Reue und Sühne" (S. 169—175), vom Heiligen Geiste und vom Glauben dar. Sehr anfechtbar scheint mir S. 176 der Satz „Ebenso war auch der Glaube, wenn das Wort auch im Talmud nicht so oft vorkommt wie in den paulinischen Briefen, in der Religion der Pharisäer ein ebenso wesentliches Element wie bei Paulus. Ja, Herford schlägt sich selber, wenn er den Satz des R. Nehemia zitiert und hervorhebt: „Jeder, der nur ein einziges Gebot

[1] Hier bezieht sich Herford auf das English Prayerbook, womit er doch jedenfalls ein jüdisches Gebetbuch meint.



im Glauben auf sich nimmt, verdient, dass der Heilige Geist auf ihm ruhe". Denn gerade in diesem Satze, den Paulus niemals hätte sprechen können („wer glaubt, verdient ..." zeigt sich der diametrale Gegensatz zwischen R. Nehemia und Paulus inbezug auf die Auffassung des Glaubens, der bei Paulus ein Gottesgeschenk ist, bei R. Nehemia aber als verdienstliches Menschenwerk erscheint.

Sehr stark, ja fast lächerlich erscheint mir der Satz S. 179: Wenn Paulus den Pharasäismus bei dieser seiner schwächsten Seite" (dem jüdischen Partikularismus) „angegriffen hätte, statt seine Pfeile gegen die unwirklichen Schöpfungen seines eigenen Gehirns zu richten, würde er nicht ohne Antwort geblieben sein". So verblendet war also dieser ἑβραῖος ἐξ ἑβραίων (Philipp. 3,5), φαρισαῖος υἱὸς φαρισαίων (Apostelg. 23, 6)?! — Paulus selber würde wohl lächelnd erwidern: „Lieber Bruder, du kennst sie nur aus Büchern, ich kenne sie aus ihrem und aus meinem Leben!"

Muss ich somit dieses Kapitel als eine höchst parteiliche Darstellung im ganzen ablehnen, so will ich doch darauf hinweisen, dass auch in ihm viel Interessantes und Wertvolles steht, was beständig zum Nachdenken auffordert. Eben das Letztere gilt auch vom 5. Kapitel „Einige Punkte der pharisäischen Theologie", in dem sehr richtig betont wird, dass entgegen Webers „System der altsynagogalen Theologie" gerade die Systemlosigkeit für die Pharisäer charakteristisch ist; ihre Lehre ist, wie Herford S. 190 f. sagt, nicht eine Baumschule, sondern ein Dschungel, ein Geranke von Lehrmeinungen, das sich um die Thora herumgelegt hat. Sehr lehrreich und hübsch ist Herfords Darstellung dessen, was Haggada ist S. 192.

Endlich behandelt der Verfasser im 6. Kapitel den „Pharisäismus als Religion der Seele", d. h. nach der Gemütsrichtung und behandelt 1. die liturgische Literatur, 2. die Bildung des religiösen Charakters durch den Einfluss der Thora und endlich 3. das Resultat dieses Einflusses. Kurz stellt Herford S. 258 nochmals Neues Testament und Talmud mit den Worten gegenüber: „Das Losungswort des Neuen Testaments ist Liebe, das Losungswort des Talmuds ist Wissen"; er hätte auch sagen können: irrationale und rationale Frömmigkeit.

Das Resultat des Einflusses der Thora aber schildert er S. 263 durch die Stelle Pirke Aboth 6, 6, in der in höchst eigentümlicher Weise das Gelehrtenideal des Rabbinen dargestellt wird. Ich begreife nur nicht, wie Herford S. 264 sagen kann: „Das pharisäische Ideal erscheint vielleicht dort in einem schlichteren prosaischen Gewande als das christliche Ideal, wie es durch Paulus aufgestellt wird und ist auch im Leben eher zu verwirklichen". Nein, umgekehrt! Das christliche Ideal des Paulus ist ein Ideal für alle (Glaube, Hoffnung, Liebe!), jenes Ideal des Talmud aber ist eins, das der Gelehrte und Talmudjünger vielleicht erreichen kann (also eigentlich kein Ideal, sondern eine Lebensnorm), das aber für andere Menschen, etwa für Kaufleute, nur zu einem kleinen Teile massgebend sein kann. Nach dem christlichen Ideal muss jeder ringen, ohne es je ganz zu erreichen; diese Talmud-Vorschrift aber werden die einen erfüllen, die anderen verwerfen, weil sie auf sie nicht passt, oder höchstens „after six o' clock" gelten lassen. — Ich muss hier abbrechen. Ich würde mich freuen, wenn recht viele verständige Menschen das Buch läsen. Gerade weil es starken Widerspruch hervorrufen wird, ist es ein sehr interessantes Buch. Es zwingt dem Leser zur Auseinandesetzung mit ihm. Ich glaube auch, dass es seinen Zweck, einer gerechteren Beurteilung des frommen Judentums, erreichen wird, wenngleich die Gleichsetzung von Pharisäismus und jüdischer Frömmigkeit bis auf unsere Tage (vgl. z. B. S. 181!) m. E. grundfalsch ist. Dafür wäre es aber wohl zweckdienlicher gewesen, wenn die Polemik gegen Jesus und Paulus eingeschränkt worden wäre. Denn es ist für manche Leser schwer anzunehmen, dass jemand, der hier so parteiisch urteilt, an anderer Stelle unparteiisch sein kann.

Endlich der Uebersetzerin ein Dankwort. Sie hat nicht nur mit Kenntnissen, sondern mit liebevollstem Verständnis gearbeitet. Abgesehen von wenigen Härten, die mir aufgefallen sind, z. B. S. 104 unten, wo die Sätze „aber ob ..., haben" nicht recht klar sind, S. 105 Z. 2, wo das Wort „Bedeutung" etwa gleich Bedeutsamkeit, bedeutende Tatsache gebraucht wird, habe ich das Buch mit Freude wegen des guten deutschen Stils gelesen. Es ist übersetzerisch eine bedeutende Leistung und erleichtert dem deutschen Gelehrten die Arbeit des Studiums.

Sprechsaal.

Zu OLZ 1917, 296 ff.

Von Bruno Meissner.

Die von Humbert a. a. O. gegebene Erklärung von בולס שקמים ist nicht neu. Graf Solms-Laubach hat in seiner Abhandlung über „Die Herkunft, Domestication und Verbreitung des gewöhnlichen Feigenbaumes" (Abh. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen XXVIII) S. 75 die Amosstelle 7, 14 ebenso erklärt, und auch nach Hehn-Schrader, Kulturpfl. u. Haust. (8. Aufl. 102) beweist sie, „dass damals die Kenntnis der Kaprification bei den Juden verbreitet war".



Personalien.

N. Rhodokanakis, a. o. Prof. für semitische Sprachen in Graz ist daselbst zum Ordinarius ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:

31/32. *K. Brugmann und B. Delbrück, Grundriss der vergl. Grammatik der Indogermanischen Sprachen II, 1, 2 (A. Debrunner).

33. *B. Duhm, Israels Propheten (O. Eisfeldt). — *G. Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische Bd. 4; *G. Steindorff, Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart (K. Philipp).

34. K. Woermann, „Strzygowskis Altai-Iran und Völkerwanderung". — *G. Lindblom, Outlines of a Tharaka grammar (C. Meinhof).

Islam. 1917:

VIII 1/2. Mac Herz Pascha, Babylon und Qaṣr eš-Šam'. — P. Schwarz, Drei Ortslagen in Nord-Iran (Rakād, Dukkān, Ūd). — E. Littmann, Ruinen in Ostarabien. — J. Horovitz, Eine Moscheeinschrift aus Leh. — Ders, Alter und Ursprung des Isnad. — A. Hauber, Zur Verbreitung des Astronomen Ṣūfī. — E. Wiedemann u. F. Hauser, Ueber Trinkgefässe und Tafelaufsätze nach al-Gazarī und den Benū Mūsà. — E. Wiedemann, Zu den magischen Quadraten. — C. F. Seybold, Wertvolle Namenautographie von Behāeddīn Zoheir, Ibn Ḫallikān, dem Resūliden 'Alī u. a. auf der Titelseite des Iṣṭaḫrī-Auszuges, Gothanus 1521. — G. Jacob, Zu Brockelmanns Artikel 7. Bd. S. 345 ff. — H. Neumann, Türkische Urkunden zur Geschichte Ungarns und Polens. — Kleine Mitteilungen: E. Littmann, Anton Hauber. — C. H. Becker, Das ägyptische Babylon. — J. Horovitz, Zakāt. — C. F. Seybold, Zu Islam VII, 123, 10. — H. Ritter, Zu Islam VII, 174. — F. v. Kraelitz, Zum Worte لنذد in türkischen Urkunden. — H. Neumann, Nachträge zu Islam VII, 288—298. — *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam (R. Hartmann). — *J. Sperber, Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens (Ders). — *Hans Bauer, Islamische Ethik I (Ders). — R. Geyer, The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama. — H. Ritter, Zu Islam VII, 301.

Literarisches Zentralblatt. 1917:

29. *C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (G. H-e). — *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker (E. Drerup).

33. *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam (Brockelmann).

Theologisches Literaturblatt. 1917:

16. E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (Stoicheia II (P. Krüger). — *R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha (H. W. Schomerus). — *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (E. König).

17. *Moses ben Maimon, Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss Bd. II. Hrsg. v. Guttmann (P. Krüger). — *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Leipoldt).

Theologische Literaturzeitung. 1917:

15. *A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hdschr. d. AT (E. Preuschen). — *G. Kittel, Jesus u. d. Rabbiner (E. Bischoff). — *R. Harris, Boanerges (Titius).

16/17. *Goodrick, The Book of Wisdom (E. Bischoff).

Welt des Islams. 1917:

IV, H. 3/4. Kriegsurkunden. — Mitteilungen. *R. Junge, Das Problem der Europäisierung Orientalischer Wirtschaft (M. Hartmann). — Zeitungsschau. — Bibliographie.

V, 1/2. Ein Wendepunkt. — G. Jäschke, Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates. — O. Hachtmann, Die neuere und neueste türkische Literatur. — Heffening, Die Zeitungen in Konstantinopel. — Kurze Besprechungen.

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1917:

25/26. A. Wiedemann, Nectanebus in der Alexandersage. — H. Lamer, Kultur der Kaiserzeit.

28/29. *K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten b. d. alten Aegyptern und derselbe, Von Zahlen usw. Selbstanzeige (Roscher).

30/31. *Paulys Realencyklopädie XVIII. Halbb. (F. Harder).

32. *C. Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft, 2. Aufl. (F. Harder).

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1917:

1. R. Meissner, Ganga til fréttar (Runen und Lose in der vergl. Ethnol.)

Zeitschrift f. vergleich. Rechtsgeschichte 1916:

I/II. J. Kohler und O. Gericke, Zur Rechtsgeschichte Afrikas.

III. E. Nord, Rechtsverfolgung in der Türkei zur Zeit der Kapitulationen. — H. Voigt, Einiges über die provisorische Gesetzgebung in der Türkei. — M. Schmidt, Zur Rechtsgeschichte Afrikas. Aus portugies. Berichten.

1917: 1. M. Schmidt, Zur Rechtsgeschichte Afrikas.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

*Gustav Anrich: Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Bd. II. Prolegomena, Untersuchungen, Indices. XII, 592 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 24 —; geb. M. 26 —.

Rudolf Meringer: Mittelländischer Palast, Apsidenhaus und Megaron. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. 181, 5.) V, 85 S. Wien, A. Hölder, 1916.

H. Schuchardt: Berberische Hiatustilgung. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 182, 1.) 60 S. Wien, A. Hölder, 1916.

*Samuel Geller: Die sumerisch-assyrische Serie LUGAL-E UD ME-LAM-BI NIR-GAL. (Altor. Texte u. Untersuch. I, 4.) S. 259—361. Leiden, Brill, 1917.

*Lorenz Dürr: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. XII, 76 S. m. 12 Abb. Münster, Aschendorff, 1917. M. 3.50.

*Wilhelm Kubitschek: Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. 177, 4.) 118 S. Wien, A. Hölder, 1916.

Maximilian Bittner: Studien zur Šḫauri-Sprache in den Bergen von Ḍofār am Persischen Meerbusen. II. Zum Verbum und zu den übrigen Redeteilen (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 199, 4). 88 S. Wien, A. Hölder, 1916. 2 K. 50 h.

Dasselbe. III. Zu ausgewählten Texten (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 179, 5). 110 S. Wien, A. Hölder, 1917. 3 K. 20 h.

A. J. Idelsohn: Phonographierte Gesänge und Aussprachproben des Hebräischen der jemenitischen, persischen und syrischen Juden (K. Ak. d. Wiss. Wien. 35. Mitt. d. Phonogramm-Archivs-Kommission). 119 S. Wien, A. Hölder, 1917.

Orientalistische Studien, Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 21. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Bd. I. (MVAG 1916). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 20 —.

*Anthropos. Bd. X—XI. 1915—1916. Heft 5—6.

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 12 — Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — Dezember 1917

Inhalt.

Zum Tode Barnamtarras.

Von P. Maurus Witzel, OFM.

Bekanntlich wurde der alte Patesi Lugalanda von Lagaš durch seinen Nachfolger, den König Urukagina, entthront. Ueber das weitere Schicksal Lugalandas und seiner Frau Barnamtarra, die in den Wirtschaftstexten eine so grosse Rolle spielt, wissen wir fast nichts. Schon H. de Genouillac hat in OLZ 1908 Sp. 213 ff. daraufhingewiesen, dass beide nach einer Tontafel[1] im ersten Jahre der Regierung Urukaginas noch lebten. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass es sich wirklich um das hohe Fürstenpaar handelt; wie es auch sicher ist, dass Lugalanda mit dem Titel „Gross-Patesi" bezeichnet wird[2]. Nur ist ungewiss, welche Rolle den einzelnen Personen und somit auch Lugalanda und seiner Frau zukommt: ist das jeweils erwähnte Getreide für die genannte Person bestimmt oder rührt es von derselben her (als Abgabe oder Opfer)? Wäre ersteres der Fall, so würde dieser Text beweisen, dass das Verhältnis Urukaginas zu Lugalanda, wenigstens

[1] Cfr. jetzt TSA 2.
[2] Ein *me* für *gal*, das eventuell in Frage kommen könnte, ist in Wirklichkeit durch die Textanlage ausgeschlossen.

im ersten Jahre der Absetzung, ein ziemlich glimpfliches war: Lugalanda wäre in Ehren[1] pensioniert gewesen.

Für die Pensionierung Lugalandas und seiner Frau spricht aber nicht, wie de Genouillac meint, CMH 870[2], wie dieser Text auch nicht beweist (wenigstens nicht im Sinne de Genouillacs), dass Barnamtarra im zweiten Jahre der Regierung Urukaginas noch lebte. Im Gegenteil spricht dieser Text vom Tode Barnamtarras, resp. von der Trauerfeier für diese einst so mächtige Frau.

Ein ganz ähnlicher Text ist nunmehr bei Förtsch, Vorderasiat. Schriftdenkmäler XIV (137) veröffentlicht. Auch dieser Text ist datiert aus dem zweiten Jahre Urukaginas und stellt sich durchaus als Seitenstück zu de Ge-

[1] *pa-te-si-gal* Ehrentitel? — Es will mir scheinen, dass am Schlusse des Textes nur übersetzt werden kann „AMAT-TAR-sir-sir-ra . . . hat es in das (Heiligtum) Baršakir gebracht". Aber auch so ist die Frage noch nicht erledigt, ob das Getreide von den genannten Personen gegeben wird oder für dieselben bestimmt ist. — [Nach DP 434 war im ersten Jahr des Patesiates Urukaginas, also bald nach der Entthronung Lugalandas, ein Lugalanda *PA-má-gal-gal-ge*. Danach ist es sehr wahrscheinlich, dass unser Patesi nach seiner Entthronung zunächst so etwas wie „Grossadmiral" wurde! Korrekturzusatz.]
[2] Jetzt TSA 9.

nouillacs Text dar. Da diese beiden Texte an sich schon hinreichend Interesse bieten, dieses Interesse aber noch gesteigert wird durch die Illustrierung, die sie zu Urukaginas Kegel B (u. C.) geben, mögen sie hier in Umschrift und Uebersetzung folgen.

TSA 9: *72 gala* | *lù-1-šú* | *sur-bar-si(g)-1-ta* | *GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-ta* | *GAR-QA-1-ta* | *šu-ba-ti.*

70 dam-ab-ba |

10(+1?) šeš-tu(d) Bár-nam-tar-ra | *lù-1-šú* | *sur-bar-si(g)-1-ta* | *GAR-QA-1-ta* | *šu-ba-ti.*

112 AMAT- ᵈNin-gir-su |

36 AMAT- ᵈBa-ú | *lù-1-šú* | *GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-[ta]* *GAR-QA-1-ta* | *šu-ba-ti.*

kas-e-nag ||

lù ki-ḫúl Bár-nam-tar-ra | *A-ŠI-sig-me* | *Šá(g)-šá(g)* | *dam Uru-ka-gi-na* | *lugal* | *LAGAŠ^ki-ge* | *e-ne-ba. 2.*

72 kalû(-Sänger)[1] haben pro Mann 1 bar-si(g)-Kuchen (?)[2], 2 durun-durun-Brote[3] (und) 1 QA-Brot erhalten. — 70 Fürstenfrauen, 10 (11?) leibliche Brüder Barnamtarras, haben pro Mann 1 bar-si(g)-Kuchen (?) (und) 1 QA-Brot erhalten. — 112 „Dienerinnen" Ningirsus, 36 „Dienerinnen" Baus, haben pro Mann 2 durun-durun-Brote (und) 1 QA-Brot erhalten. — Bier wurde getrunken (oder ähnlich). — Leute, die das Begräbnis Barnamtarras „beweinten"; Ša(g)-ša(g), die Frau Urukaginas, des Königs von Lagaš, hat es ihnen gegeben. 2. (Jahr).

Förtsch 137: *180(?)—3 AMAT* | *lù-1-šú* | *GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-ta* | *GAR-QA-1-ta* | *kas ku-li-1-ta* | *šu-ba-ti.*

92 gala | *lù-1-šú* | *GAR-duru(n)-duru(n)-na-2-ta* | *GAR-QA-1-ta* ¦ *kas-kal ku-li-1-ta* | *šu-ba-ti.*

10 GAR-duru(n)-duru(n)-na |

6 GAR-bar-si(g) | *gala-maḫ Gir-su^ki.*

50—2 dam-ab-ba | *lù-1-šú* | *sur-bar-si(g)-1-ta* | *GAR-QA-1-ta* | *kas-kal ku-li-1-ta* | *šu-ba-ti* ||

lù-ki-ḫúl Bár-nam-tar-ra-ka | *A-ŠI sig-me* | *Šá(g)-šá(g)* | *[dam] Uru-ka-gi-na* | *[lu]gal* | *LAGAŠ^ki-ka-ge* | *e-ne-ba.*

2 kam-ma kú-ám. 2.

177(?) „Dienerinnen" haben pro Mann 2 durun-durun-Brote, 1 QA-Brot (und) 1 ku-li Bier erhalten. — 92 kalû(-Sänger) haben pro Mann 2 durun-durun-Brote, 1 QA-Brot (und) 1ku-li „erstklassiges(?)" Bier[4] erhalten. — 10 durun-durun-Brote (und) 6 bar-si(g)-Brote der Grosskalû von Girsu. — 48 Fürstenfrauen haben pro Mann 1 bar-si(g)-Kuchen(?), 1 QA-Brot (und) 1 ku-li „erstklassiges(?)" Bier erhalten. — Leute, die das Begräbnis Barnamtarras „beweinten"; Ša(g)-ša(g), die Frau Uru-kaginas, des Königs von Lagaš, hat es ihnen gegeben. — 2. Speisung. 2. (Jahr).

Da Förtsch 137 laut Unterschrift von einer „2. Speisung" berichtet, wird man ohne weiteres berechtigt sein, TSA 9 als die entsprechende 1. Beköstigungsliste anzusehen, zumal da beide Texte ausdrücklich als aus demselben Jahre stammend angegeben werden. Sonst könnte man ja daran denken, dass einer dieser Texte von der Beköstigung des Trauerfeierpersonals am Jahrestage des Begräbnisses oder zu einer anderen Zeit berichtet. Zu *ki-ḫúl* vgl. M 7417. Das erwähnte Personal ist freilich nicht in beiden Texten das gleiche; aber das beweist nur, dass die beiden Verpflegungen an zwei verschiedenen Tagen erfolgten. Der Hauptsache nach besteht der Unterschied darin, dass bei der zweiten Speisung mehr „amtliches" Personal vorhanden ist, während ein Teil der „Fürstenfrauen" und die „Brüder" der Verstorbenen offenbar nicht mehr bei den Leidtragenden sich befinden.

Was die Fürstenfrauen angeht, so werden wohl die Frauen hochgestellter Persönlichkeiten, Priester u. dgl., gemeint sein. Man wird z. B. auf TSA 5 verweisen dürfen, wo eine grosse Anzahl angesehener Frauen mit Geschenken bedacht wird.

Die Brüder Barnamtarras sind uns z. T. aus anderen Texten bekannt. Es liegt wenigstens nahe, die öfters begegnenden *ŠEŠ-SAL* „Schwäger" (d. i. doch wohl des Patesi) als diese Brüder Barnamtarras aufzufassen. In TSA 2 Obv. 3 u. 4 werden vier *ŠEŠ-SAL-me* genannt: Lù-tu(d), Me-an-ni-si(g), Ur-ᵈBa-ú und Igi-zi(d). Es ist zu beachten, dass unmittelbar vorher der *SAL-UŠ-SA*=*mussa*, d. i. der „Schwiegersohn"[1] des Patesi genannt wird: *Nam-lù* | *SAL-UŠ-SA pa-te-si-ka.* Dadurch dürfte es ausser Frage gestellt sein, dass wir in den *ŠEŠ-SAL-me* die Schwäger des Patesi zu erblicken haben. Ein fünfter Schwager wird wohl Nik. 199 Obv. 2 genannt: *ŠAH-ᵈ Ba-ú* | *ŠEŠ-ŠAL-du.* Die Zahl der bei der Trauerfeier anwesenden Brüder Barnamtarras lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; hinter dem Zahlzeichen 10 könnte noch 1 oder 2, aber auch —1 (2) gestanden haben; die Möglichkeit schwankt also zwischen 8 und 12.

Allem Anscheine nach gewähren unsere Texte eine willkommene Illustrierung zu Urukagina Kegel B (u. C). Dort ist 6, 4 ff. und 9, 26 ff. auch von der „Löhnung" bei Begräbnissen die Rede; an ersterer Stelle wird die frühere (missbräuchliche) Taxe angegeben; die zweite Stelle berichtet die diesbezügliche Reform Urukaginas. Die Beisetzungen erfolgten nach

[1] Cfr. Dhorme, RA 8 S. 54 zu Zeile 20.
[2] Cfr. Hrozný, Getreide s. v. *sur-bar-si(g).*
[3] Cfr. Hrozný, ibid. s. v. *GAR-duru(n)-duru(n)-na.*
[4] Ueber die verschiedenen Bierqualitäten siehe Förtsch, OLZ 1916. Sp. 104 (gegen Hrozný).

[1] Vgl. Thureau-Dangin, RA XI S. 54: *mussa* = *emû şiḫru* „gendre". — Cfr. Br. 10939 mit 10940 und 10936.



Urukagina an zwei verschiedenen Stellen, resp. auf zweifache Art: *ki-maḫ-šú*, eigentl.: „am ‚hohen‘ Ort“, d. i. „ins Grab, in die Urne“(?); *gi-^{d}en-ki-ka-ka*, „im gi Enkis“. Da von Urukagina die Beköstigungsraten für den zweiten Fall ganz bedeutend erhöht werden (in früherer Zeit waren sie für beide Fälle missbräuchlicherweise so ziemlich gleich gewesen), so ist offenbar, dass im gi Enkis die Vornehmeren bestattet wurden. Man darf wohl zur Erklärung des Ausdruckes *gi-^{d}en-ki-ka* auf *gi-unú* = *gigunû* „Gruft, Keller, Grabstätte“ verweisen: *gi* für ursprüngliches *gi(g)* „dunkel, finster“; *gi-^{d}en-ki-ka* dürfte demnach „Gruft Enkis“ bedeuten.

Selbstverständlich wird Barnamtarra ein Begräbnis erster Klasse gehabt haben, somit wird sie im gi Enkis begraben worden sein. Auch Uruk. Kegel B (u. C) 9, 35ff. werden der Hauptsache nach Tempelfrauen und kalû verpflegt. Als Tempelfrauen wird man nämlich die *ḪÚ-NINNI*-e-Leute in Anspruch nehmen dürfen. Dass das Wort als Plural aufzufassen ist, und dass der Ausdruck ziemlich viel Personen umfasst, geht schon aus der grossen Menge Brote hervor, die für dieselben zu liefern sind. Sie werden unter Leitung des *lù-di(m)-ma-ge* (cfr. ibid.), des „Klagemannes“ die Totenklage vorgenommen haben. Desgleichen ist das öfters vorkommende *(UŠ-KU =) gala = kalû* als Plural aufzufassen. Urukaginas Text unterscheidet drei Klassen *kalû*: die von Girsu (10, 22 f.), die von Lagaš (10, 26 f.), und die von Nina; wahrscheinlich waren es die Sänger drei verschiedener Tempel, die bei den Feierlichkeiten mitwirkten. Dabei braucht man nicht daran zu denken, dass alle zu gleicher Zeit in Funktion traten; sie werden sich auf verschiedene Tage verteilt haben. So kommt es auch, dass unsere Verpflegungstexte nicht durchweg so hohe Ziffern bieten, wie die Reform Urukaginas es verlangt. Uebrigens wird im zweiten Jahre Urukaginas die Reform noch nicht durchgeführt gewesen sein.

Wo lag das *gi-^{d}en-ki*, die Begräbnisstätte der Vornehmsten? In dem Kegel Urukaginas 10, 33 werden die Handwerker, die bei dem Begräbnisse mitwirkten, erwähnt; da dieselben nach 37 aus Nina stammen, könnte man den Schluss ziehen, dass die Gruft Enkis in Nina lag. Allein der Schluss muss nicht unbedingt richtig sein. Die Handwerker konnten von Nina auch deshalb genommen werden, weil an dem Orte des Begräbnisses (etwa Girsu, welches wohl bloss ein Tempelbezirk war) sich solche nicht vorfanden. Die Detailierung der den kalû von Girsu zukommenden Brote (10, 14 ff.), sowie der Umstand, dass diese an erster Stelle erwähnt werden, legt die Annahme nahe, dass das *gi-^{d}en-ki* in Girsu sich befand. Unter diesem Gesichtspunkte ist wohl auch die Erwähnung des *gala-maḫ* von Girsu in Förtsch' Text zu betrachten.

Mit Bestimmtheit, wie es scheint, können wir aus Ur-ninâ, Diorit-Platte[1] den Schluss ziehen, dass die „Gruft Enkis“ in Girsu war. Es ist dieser Text nach Thureau-Dangins Uebersetzung allerdings ganz unverständlich; aber soviel scheint mir sicher zu sein, dass in diesem Texte das *gi-en-ki* (2, 8) bezeichnet wird als *éš zu* + *gir*, d. i. „Haus von Girsu“[2] (5, 1).

Barnamtarra ist somit im 2. Jahre Urukaginas gestorben. Aus dem Umstande, dass Brüder der hohen Frau, nicht aber ihr Gemahl erwähnt werden, wird man wohl nicht ohne weiteres den Schluss ziehen dürfen, dass Lugalanda damals auch schon nicht mehr lebte. Freilich etwas auffallend ist es, dass Barnamtarra so früh starb. Dass sie nicht alt geworden ist, dürfte feststehen in der Erwägung, dass ihr Gemahl Lugalanda nach Ausweis der Datierungen in den Wirtschaftstexten nur sieben Jahre regiert hat[3].

Die Ermordung Sanheribs.

Von A. Ungnad.

In seiner Studie, „Asarhaddons Statthalterschaft“ usw. (Altorient. Texte und Unters. I 2, herausg. von B. Meissner, 1916) kommt

---

[1] SAKI S. 6.

[2] Der Text bietet nach meiner Auffassung im ersten Teile (1—3,3) eine Segensformel für die Einweihung des von Ur-ninâ erbauten *gi-^{d}en-ki* Diese Segensformel geht aus von der Volksetymologie *gi-^{d}en-ki* = „Rohr Enkis“. Dass eine solche Volksetymologie bestand, beweist die konstante Schreibweise *gi* statt *gi(g)* in *gi-unú*; dass *gi(g)* das ursprünglichere ist, geht, wenigstens für *gigunû*, mit Bestimmtheit aus der (sachlichen) Bedeutung des Wortes hervor, ist auch zur Erklärung der Form *gigunû* (statt *giunû*) gefordert. Diese Volksetymologie „Rohr“ für *gi* lag bei *gi-^{d}en-ki* um so näher, als dem Gotte Enki das Rohr heilig war: dasselbe spielt bei den im Namen Enkis von Eridu vorgenommenen „Reinigungen“ (Beschwörungen) eine grosse Rolle; vgl. Šurpu IX, 17 ff. Von dieser Auffassung *gi-^{d}en-ki* = „Rohr Enkis“ ausgehend, spricht der Text die Bitte aus, Enki möchte den Befehl erteilen (3, 1—3), dass das „hehre Rohr“, dessen Spitze (*PA* 1, 3) und Wurzel (*úr* 1, 5) heilig sind (vgl. Šurpu a. a. O.) bewirke, dass „das herrliche Rohr, *am Berge stehend*, das Rohr Enkis von Eridu“ (2, 7 und 8) „gut gemacht“ werde. Zur Einweihung des Tempels vgl. Gudea, Zylinder B 4, 1 ff; speziell 10 ff., wo die Götter sich der Tamariske und eines anderen Gewächses zur Heiligung des Tempels bedienen. — Im zweiten Teile der Inschrift ist die Rede von der Erbauung dieses gi Enkis: Enki, Ningirsu und DUN-x (REC 230) sind daran beteiligt (vgl. Gudea Zylinder A 20, 15 u. ö.); Ur-ninâ hat den Bau dieses „Hauses von Girsu“ ausgeführt. — Vielleicht haben wir in dem *gi-^{d}en-ki* eine Zikkurat zu erblicken; denn die Zikkurats werden vielfach als *gigunû* (Grabstätten) bezeichnet; auch wäre die Auffassung eines Gebäudes als „Rohr des Tempels“ unter dieser Voraussetzung verständlicher.

[3] Da sie nach Angabe der Tontafeln in dieser Zeit mehrere Kinder gebar, konnte sie beim Regierungsantritt Lugalandas noch nicht alt gewesen sein.

F. Schmidtke hinsichtlich des Ortes der Ermordung Sanheribs (S. 109) zu dem Schluss: „Sanherib wurde . . . bei den beiden Stierkolossen am Eingang des Marduktempels zu Babylon ermordet“. In der Sunday School Times (Philadelphia) vom 19. VIII. 1911 hatte ich diese Fragen ebenfalls behandelt[1]. Da dieser Aufsatz bisher nicht beachtet worden ist, so sei hier wenigstens auf die Gründe hingewiesen, die mich veranlassten, die Mordstätte in Assyrien zu suchen.

Der Hauptgrund ist archäologischer Art. Solange in babylonischen Tempeln Orthostaten, wozu ja auch die *šêdu* und *lamassu* gehören, nicht nachweisbar sind, dürfen wir den gedachten Tempel nicht als babylonisch in Anspruch nehmen.

Weniger Gewicht möchte ich auf einen Grund religionsgeschichtlicher Art legen; indes mag auch er hier berührt werden. Das Gemetzel, das Assurbanipal (IV, 72) an den gefangenen Babyloniern anstellt, wird als *Kispu* bezeichnet. Ein *Kispu* ist aber ein feierliches Totenopfer, das ein strenges Ritual voraussetzt. Es ist nun wenig wahrscheinlich, dass ein solches *Kispu* in einer verwüsteten und durch die Leichen der Erschlagenen verunreinigten Stadt vorgenommen werden konnte[2].

So möchte ich die alttestamentliche Ueberlieferung (2. Kön. 19, 36 f.; Jes. 37, 37 f.) nicht als ungenau ablehnen. Der Gott נסרך, der hier als Gott Sanherib's bezeichnet wird, kann nicht für מרדך verschrieben sein, wie Winckler KAT^{3} 85 annahm; denn Marduk war nicht der Gott Sanherib's. Will man die Ueberlieferung nicht als ganz haltlos betrachten, so kann m. E. נסרך nur für נִמֻרד[3] verschrieben sein, und נמרד ist dann *Nimurta*, der als Sohn des assyrischen Enlil[4], d. i. Ašurs, für Assyrien dieselbe Bedeutung hatte wie Nabû für Babylonien.

Endlich darf man doch wohl bezweifeln, ob Esagila bei Sanherib's Tode schon wieder soweit aufgebaut war, dass dort feierliche Königsopfer stattfinden konnten. Es spricht vielmehr alles dafür, dass Sanherib in Niniveh am Eingang des Tempels des Nimurta ermordet worden ist.

---

[1] Archaeology and Sennacherib's Murder.

[2] Von der Reinigung der Stadt spricht Assurbanipal IV, 86 ff. Ich möchte IV, 70—73 als eine Art Parenthese betrachten.

[3] Die von Jensen schon längst behauptete Gleichung נִמֻרד = ^{d}*Nin. Ib* kann jetzt kaum mehr bezweifelt werden, da ^{d}*Nin. Ib Nimurta* gelesen wurde (s. OLZ 1917, 1 ff.). *Nimurt* = *Nimrōd* weist nur einen Wechsel von *t* zu *d* auf, der aber gerade im Assyrischen nicht auffällt, zumal der analoge Wechsel von *k* zu *g* ebenfalls in assyrischen Namen belegt ist; vgl. תגלת = *tukulti*, סרגון = *šarru-kîn*.

[4] Vgl. jetzt auch KTAR III, 128:39 und Rs. 26.

Bethlehem Ephratha.

Von Carl Niebuhr.

1 Chr. 4, 4 ist zu lesen אפרתה אבי בית לחם, so dass eine Notiz übernommen wird, die sich mit der Tatsache einer überwiegend ephrathischen Bewohnerschaft Bethlehems noch genügen liess; der übrige Inhalt dieses Kapitels stimmt dazu. Anders geht 1 Chr. 2 vor. Hier soll mit Nachdruck dargelegt werden, wie eine gute Genealogie sich einer beliebig gemischten Bevölkerung anzunehmen vermag. Denn die Zusammenfassung 2, 50—54, an Vers 18 f. gelehnt, macht dem Leser ausreichend klar, dass alle die Kalebiten und Ephrathiten dort rundum judäischer Abkunft waren. Man brauchte anscheinend auf den etwaigen Einspruch des in Bethlehem noch vorhandenen altjudäischen Elements keine Rücksicht mehr zu nehmen.

Wir finden Micha 5, 1 die Bestätigung dafür; es wird erinnerlich sein, dass die kritische Verweisung gerade dieses Verses in den späteten Nachschub zum Michabuche viel empfindungsmässigen Widerspruch, aber keine Gegengründe erfahren hat. Der Einfüger fusst bereits auf einer Herleitung, die 1 Chr. 2 nahestand, vielleicht nur mit dem Unterschiede, dass sie Ephratha und Juda noch nicht völlig zusammenwarf. Für diese Zwischenstaffel in der Tradition ist noch ein Beispiel da, nämlich das Legendarium Ri 17—21. Seine Erzählungen heben immer scharf das judäische Bethlehem heraus, erteilen aber dabei ephraimitischen Leuten eine Rolle zu (Ri 19, 1, 2 [16] 18), die Ephraths Beziehung zu dem Orte als vorhanden und bekannt erweist. Nicht unwesentlich dürfte übrigens der Umstand sein, dass einzelne Ephrathiten, so bezeichnet, im A. T. ausschliesslich in Umgebungen auftreten, wo sie fremd oder minder heimisch sind.

Die Stelle des Michabuches berührt sich jedoch mit 1 Chr. 2 ganz besonders darin, dass sie aus Bethlehem Ephratha einen neuen David auf Grund des ausersehenen alten Wurzelstockes erwartet. Es sieht fast aus, als betrachte der späte Seher Bethlehem Juda wie eine geringfügige Kolonie, die neben einem alten B. Ephratha entstanden sei. Er würde mit solcher Ansicht keineswegs einsam dastehen. Da stirbt Rahel (Gen. 35, 19, trotz V. 16) בדרך אפרתה הוא בית לחם und Gen. 48, 7 wird dies sorgsam bestätigt. Bethlehem müsste folglich ein vergleichsweise junger Name für Ephratha gewesen sein, wozu 1 Sam 17, 12 denn eine ausgezeichnete Bestätigung liefert. Dort ist der Patrizier Išai ein Ephrathit, David eines solchen Mannes Sohn. Zwar kommt diese Eigenschaft des Dynastiegründers in Sam und Kgg nirgends

wieder zur Geltung oder auch nur zur Andeutung, aber ein ganz parallel gelagerter Fall begibt sich mit Samuel (1 Sam 1, 1). Und nun versagt die älteste Version der LXX für 1 Sam 17, 12 ff., kennt die Glosse noch nicht[1], während Al. sie bereits hat. Es wird nach dem bisher Erörterten schwerlich auffallen, wenn hierauf jetzt Gewicht gelegt und auch die Vermutung gestreift wird, dass mit 1 Sam 1, 1 der nicht weiter innegehaltene Versuch vorliegen könnte, den Propheten Samuel über 1 Sam 16, 1—13 für den ephrathischen Bedarf in Bethlehem zu gewinnen[2].

Die erforderlichen Indizien, ein derartiges Verfahren mit Davids Geschlecht betreffend, scheint nun der Inhalt des Buches Ruth in ausreichendem Masse zu gewähren. Nur zweimal taucht dort Ephrath auf, aber die Verzweigungen des so zurückhaltend behandelten Gedankens reichen tief genug, um schliesslich den Eindruck zu begünstigen, dass der vielgesuchte Endzweck des Buches Ruth sich eben hier offenbare.

Ruth 1, 1 scheint eine Klammer zu sein, die den Stil von Ri 17, 6 ff., 19, 1—3 adoptiert, um das Ganze an das Buch Ri jetzigen Umfanges zu binden. Man ist der israelitischen Königszeit innerlich schon etwas ferner gerückt, so dass die bedauernde Wendung: ‚damals war kein König in Israel' — unser märchenvertrautes ‚Es war einmal' — durch die Tage, da die Richter richteten, ersetzt wird. Ursprünglich wurde einfach mit Elimeleks Nennung und weiter Ruth 1, 2 begonnen. Der Mann und seine Söhne sind Ephrathiten aus Bethlehem Juda, haben dort ihre unveräusserliche Heimat, was die Michastelle höchlich betont, und fanden gleichsam zufällig ihr Ende in Moab. War Micha 5, 1 seiner jetzigen Fassung oder deren Sinne nach schon bekannt, was wahrscheinlich genug ist, so besass die dortige Aussage noch ihre Gegnerschaft; die Tatsache eines relativ späten Zuzugs der Ephrathiten nach Bethlehem liess sich vorerst nicht wegschaffen. Mit ideeller Hilfe von 1 Sam 22, 3 f. wird also Moab zum Lande vorübergehender Abwesenheit und dann natürlich Ausgangspunkt der Zuwanderung nach Bethlehem erwählt, die dann Rückkunft geworden ist. Darauf mögen die Bewahrer der judäischen Version wohl nicht gefasst gewesen sein, und eine andere Erschwernis der Widerlegung lag in der Märchenform dieser neuen Legende. Hier ist es gebräuchlich — Ri 17—21 muss im Auge behalten werden — die Personen ohne Abstammungsvermerke vorzuführen. Nicht einmal Boaz, der einen solchen doch nötig hätte, besitzt ihn, und Ruth könnte ganz beliebiger Herkunft sein, wenn nur das Dunkel gewahrt bleibt. Darin ist übrigens ein weiterer Beweis zu erblicken, dass Davids Geschlecht schon versunken war; kein Machthaber oder wenigstens Angesehener aus diesem Hause hätte seine Vorfahrenschaft derartig hinstellen lassen.

Eine schadhafte Stelle ist in der Erzählung, die Tränen braucht um nicht trocken zu werden, freilich unbehoben: der allernächste ‚Verwandte' jener Ephrathiten, d. h. doch gewiss derjenige judäische Bethlehemit, der Davids Geschlecht am Ort patriierte, stand in der Ueberlieferung mit Namen fest. Seine Nennung aber im jetzt beliebten Zusammenhange hätte das Ephrathitenmärchen über den Haufen geworfen[1]. Eher konnte von einem Anonymus das erforderliche Gegenteil, nämlich ein Verzicht, behauptet werden. Ist die phantastische Auslegung des Geullabegriffes, die schon so viel Exegetenkraft verbraucht hat, dafür ein recht geschickter Zug gewesen, so blieb es doch bei der harten Notwendigkeit, den Mann Ruth 4, 1 als Freund ‚Irgendwer' anreden zu lassen[2]. Zwischen nahen Verwandten eine seltsame Verkehrsform.

Aber die Angelegenheit wird nach dem Plane der Erzählung in Ordnung gebracht: Boaz wird Goel der Ephrathiten durch die Heirat mit Machlons Witwe Ruth, ihr Söhnlein Obed (auch in der Chronik dieser Namenstorso) legt man der Noomi (Ruth 1, 20 vielleicht mit Grund einer Mara gleichgesetzt) zu, und die Frauen Bethlehems geben dem Kinde den Namen. Das entspricht einem Einkindungsgebrauch, der wirklichen Sinn bei schon Herangewachsenen frem-

[1] Womit die Unterschätzung, die in MVAG 1916 (Orientalist. Studien, Fritz Hommel gewidmet, Zweiter Band, S. 105 f.) diesem Umstande zuteil geworden ist, sich korrigiert. Wie man bemerken wird, gelangen auch einige andere der dort über die Ephrathiten gemachten Ausführungen jetzt zur Verbesserung.

[2] Vgl. 1. Sam. 16, 4 das unmotiviert gelassene Erschrecken der Zekenim; es hat auch Budde befremdet. Man könnte beinahe an den Empfang denken, den etwa der Staatsanwalt in einem Schmugglerdorfe zu finden pflegt. Aber wenn hier Ephrathiten ihr geistliches Haupt anredend gedacht sind, käme die Besorgnis ins Spiel, dass in Rama etwas nicht in Ordnung sei, Samuel also Zuflucht bei den Stammesbrüdern suche.

[1] Er ist auch dem Samuelistext entwunden worden, vgl. MVAG S. 107. Doch wäre für das Buch Ruth speziell, das Boaz wegen 1. Chr. 2, 12 unbedingt haben und im Mittelpunkte halten muss, eine abweichende Vorstellungsweise denkbar.

[2] Bei direkter Rede und bei einem Appell an sein Entgegenkommen war das eine Grobheit. Noch Bertholet kommentiert im Einvernehmen mit Vorgängern: ‚er (der Dichter) hat einfach keinen Grund, seinen Namen anzugeben; vielleicht dass er ihn hätte erfinden müssen'. Dialektik heilt den Sachverhalt nicht; falls ‚Machlon' und ‚Kiljon' Erfindung ausschliessen sollten, hiessen ihre Aufhelfer richtig nicht nur Boaz, sondern auch Jakin! Es liegt eben eine Zeugnisverweigerung vor, weil man sich vor der präzisen Angabe zu fürchten hatte.

der Abkunft haben würde, und der leicht einer offenherzigeren Ueberlieferung von Davids Anfängen entstammen könnte. Wenn Boaz im Ernst als Ephrathit gedacht ist, was er ja sein sollte, dann ist die Zeremonie eine Art Rückversicherung, die gerade den Verdacht hervorruft, den sie beseitigen möchte.

Schon Ruth 3, 11 ff. hat jedoch die Volksversammlung auf dem Markte das Verhältnis klargestellt: neben dem judäischen Bethlehemitentum, das von Perez, der blos Sohn einer Thamar war, stammt, soll von nun an Ephrathas Name und Macht in Bethlehem emporsteigen. Nicht wiederhergestellt, sondern inauguriert werden die Ephrathiten; der Verfasser überklettert seine eigenen Voraussetzungen. Er hat seinen Zweck nicht schlüssig hindurchgeleitet, ruft ihn jedoch zum guten Ende unzweideutig aus, des Beifalls der Interessenten sicher.

Die Antikritik, ohne weiteres 1. Chr. 2 entnommen, folgt auf dem Fusse. Ruth 4, 18—22 stellt fest, dass das geltende Stemma keinen Elimelek, keinen Machlon und keine Ephrathiten kannte, sondern Perez am Anfang, David am Ende; es brauchte nur noch Boaz zu fehlen. Dass die Anknüpfung an ihn nicht völlig glückte, wurde soeben bemerkt.

Um die Frage nach der historischen Rolle des Bethlehemitischen Ephrathitentums zu lösen fehlt es zu sehr an positiven Angaben. Dass man die Leute, vielleicht mit Recht, für Söhne Ephraims hielt, ist wahrscheinlich, und ebenso, dass sie in den judäischen Städten (1. Chr. 50 ff.) erst nach der Gola des Nordens oder beträchtlich später erschienen. Ueberdies muss geraume Zeit und ein ausgesprochen nachexilisches Wesen angesetzt werden, um die Ansprüche, die im Buche Ruth gipfeln, als bereits möglich und verfechtbar zu begreifen.

Micha 5.

Von F. E. Peiser.

Der vorstehende Artikel Niebuhrs regt die Frage nach der Stellung an, welche die Wörter בית לחם und יעקב im masoretischem Text einnehmen; sie zu beantworten ist erst möglich, wenn das Kapitel selbst auf Grund des Textes soweit untersucht ist, dass die ältest erreichbare Form der in ihm erhaltenem Stücke festgestellt werden kann. Deshalb gebe ich im Folgenden meine Bearbeitung des Kapitels, da während des Krieges die Fortsetzung meiner „Philologischen Untersuchungen zum AT“ nicht gedruckt wird.

Da der Text sehr durch Umstellungen und Verschiebungen gelitten hat, so will ich wieder zuerst die Rekonstruktion der Teile geben; an deren Hand wird es leichter sein die Entstehung von MT zu erläutern.

[1]ואתה אפרתה צעיר
באלפי יהודה
ממך לי יצא
מושל בישראל

[3]ועמד ורעה ˹עדרו˺
בעז יהוה
[4]והיה זה שלום
[6a]לא יקוה לאיש

[6b]כטל מאת יהוה
כרביבים עלי עשב

Uebersetzung.

Und ob Du, Ephrata, auch klein bist
Unter den Stämmen Judas
Ein zu Dir gehöriger soll mir hervorgehen
Als Herrscher in Israel.

Und er steht auf und weidet seine Herde
Durch die Macht Jahves.
Und es wird dies sein ein Friede,
Der nicht wartet auf einen Mann,

Sondern wie Tau von Seiten Jahves,
Wie Frühlingsschauer auf Kraut.

Bis hierher haben wir den Anfang eines älteren Gedichtes auf David. Daran ist später eine Fortsetzung angefügt worden;

[6a + 7]והיה שארית יעקב
בקרב ˹גוים˺

כאריה ˹ל˺בהמות יער
ככפיר בעדרי צאן
אם עבר ורמס וטרף
ואין מציל

Uebersetzung.

Und es wird sein der Rest Jakobs.
Inmitten von Völkern,

Wie ein Löwe Tieren des Waldes
Wie ein Jungleu Herden,
Wenn er grollend mit Pranken zerreist,
Da ein Retter fehlt.

Ob dies etwa in der Zeit Sešbaṣars gedichtet wurde, worauf die Nennung Jakobs führen könnte, oder noch später, muss ich dahingestellt sein lassen.

Vers 1 בית לחם ist Leserzusatz; להיות das zweitemal grammatische Erklärung des Ḥâls מושל; das erstemal fälschliche Wiederholung. — In מוצאתיו מקדם | wird ו aus dem Glossenzeichen entstanden sein. Die Glosse besagt wohl, dass sein Ausgangspunkt im Osten gelegen war. Dagegen wendet sich eine zweite Glosse, welche vielleicht darauf fusste, dass David aus dem Süden vordrang, und erklärte

קדם als Vorzeit, מימי עולם, dass also die Bestimmung des Hervorgehens von Urzeit an getroffen war.

Vers 2. Hier ist על בני ישראל als Glosse zu בישראל anzumerken. — עד עת יולדה ילדה ist Glosse zu 4, 9. — ויתר אחיו ישובון, woran sich aus Vers 3, durch die Wiederholung von וישבו vermittelt, כי עתה יגדל עד אפסי ארץ anschliesst, dürfte eine Beischrift zu והיה שארית יעקב sein. — לכן יתנם bleibt noch ungeklärt; sollte es zu Vers 8 gehören?

Vers 3. עדרו nach G *το ποιμνιον αυτου* eingesetzt. — בגאון שם יהוה אלהיו Erklärung zu בעז יהוה. — Zu וישבו bis zum Schluss des Verses sieh zu Vers 2.

Vers 4. | אשור ist aus einer Stichwortglosse לא יקוה לאיש אשר entstanden, mit deren Hilfe אשר aus Vers 6 hierhergezogen werden kann; אשר selbst ist aber schon Einschub einer Glosse, die den Zweck hatte, den indeterminierten Relativsatz zu erklären. Nachdem אשור entstanden war, wurde כי יבוא בארצנו aus Vers 5 dahinter gesetzt. Aus 4 und 5 ist zu schliessen, dass in späterer Zeit an das Gedicht noch ein Qinavers angeleimt worden ist, und zwar

[1] והיה' והציל מאשור
כי יבוא בארצנו

Und er wird erretten vor Ašur,
Denn dies dringt in unser Land.

Zum letzten Halbvers sind zwei Varianten geschrieben, in Vers 4: כי ידרך בארמנותינו und in Vers 5: כי ידרך בגבולנו

Auseinandergerissen ist der Vers durch das Hineinziehen eines Bruchstückes, das als Parallele zum Anfang des Gedichtes (zu Vers 3) zwischen die Kolumnen geschrieben war und wovon zwei Verse hier, und ein Vers als Vers 8 in den Text gezogen worden ist:

[4] והקמנו שבעה רעים
ושמנה נסיכי אדם
[5] ורעו אשור בחרב
ואת ארץ נמרוד בפתח'ות'

Und sie stellen auf	sieben	Hirten
Und acht	Scheiche	Edoms;
Da weiden sie	Ašur	mit dem Schwert
Und das Land	Nimrods[2]	mit Klingen.

Ob dieses Stück einem älteren Gedicht angehört, ist schwer zu entscheiden. אדם als Edom zu fassen, empfiehlt sich erstens aus dem engeren Zusammenhang, zweitens mit Hinblick auf Gen. 36, wo 8 Könige von Edom aufgezählt werden, sieh Winckler, Gesch. Isr. I 191f. Wer das Subjekt in הקמנו ist, bleibt fraglich, da ja die Verse nur ein Bruchstück bilden. An sie wird dann Vers 8 anzuschliessen sein:

תרם ידך על צריך
וכל איביך יכרתו

Deine Hand wird hoch sein über deinen Feinden
Und all deine Gegner werden vertilgt.

Vers 6. והיה mit Glossenstrich dahinter ist zu Vers 5 zu ziehen, s. Anm. 1 zu Vers 4. — Dahinter ist eine Variante zu Vers 7 hineingezogen, s. Vers 7. — לא ייחל ist Glosse zu לא יקוה; ו aus dem Glossenstrich entstanden. — לבני אדם Beischrift zu והקמנו; natürlich auch Edom zu lesen.

Vers 7. Bei בגוים war קרב ausgefallen; die Variante בקרב עמים רבים zeigt dies noch; die Wiederholung des Verses mit der Variante wurde in Vers 6 gezogen. — Für בבהמות ist לבהמות zu lesen, wie die nach 3, 12 verschlagene Glosse לבמות יער lehrt, in der das ה später ausgefallen oder gestrichen ist. — אשר späterer Zusatz.

In Vers 9 ff. ist ein anderes Gedichtfragment enthalten, welches wie eine Fortsetzung zu Jes. 2, 7, 8, 9, aber in anderem Metrum, aussieht; also wohl aus einem Parallelgedicht.

[9] והכרתי סוסיך מקרבך
והאבדתי מרכבתיך
[10] והכרתי ערי ארציך
והרסתי מבצריך
[11] והכרתי כשפים מידך
ומעוננים לא יהיו
[12] והכרתי פסיליך ומצבותיך
[13] ונתשתי אשיריך

Und ich vertilge	deine Rosse	aus deiner Mitte
Und vernichte	deine Wagen,	
Und vertilge	die Städte	deines Landes
Und verheere	deine Festungen,	
Und vertilge	Zaubereien	deiner Hand,
Dass Beschwörer	nicht mehr seien,	
Und vertilge	deine Bilder	und Stelen
Und reisse aus	deine Ascheren.	

Gegen wen sich das Gedicht ursprünglich wandte, kann ich nicht sicher feststellen. Nur darauf möchte ich aufmerksam machen, dass ebenso, wie hier ein Zusammenhang mit Jes. 2, 7, 8 vorzuliegen scheint, bekanntlich Micha 4, 1—3 mit Jes. 2, 1—4 zusammengehört. Dann wird Jes. 2, 6b eine Deutung zu 7, 8 sein und sich mit unserer Stelle decken, vielleicht auf sie beziehen. Und dann könnte 6a, zu welchem Stück 5 mit Benutzung von Glossen wohl als eine Einleitung vorgefügt ist, einen brauchbaren Hinweis auf Jakob enthalten. Aber es kann auch in diesem Falle sich um eine spätere Deutung eines ursprünglich anders gemeinten Gedichtes handeln.

[1] Hierher aus Vers 6 gezogen, wo es durch den Glossenstrich als verstellt kenntlich gemacht ist.

[2] s. hierzu Jirku oben Sp. 169 und meine Anmerkung Sp. 172 dazu.

Ich würde es wenigstens nicht für unmöglich halten, dass beide Gedichte gegen auswärtige Mächte gerichtet waren, Ašur, Babel oder Tyrus.

Vers 9. והיה ביום ההוא נאם יהוה Redaktioneller Vorsatz.

Vers 10. כל Leserzusatz.

Vers 11. לך gleichfalls.

Vers 12. מקרבך gleichfalls. — ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך Zusatz nach Jes. 2, 8.

Vers 13. מקרבך Leserzusatz. — והשמדתי עריך Parallele zu והכרתי ערי ארצך in Vers 10.

Vers 14. ועשיתי באף ובחמה ist ebenso wie נקם את הגוים אשר לא שמעו erklärender Zusatz, wohl Zeugnis für eine Interpretation schulmässiger Art.

Damit wäre dies Kapitel durchgeprüft. Für Niebuhrs Arbeit ergibt sich, dass בית לחם als Glosse zu einem älteren Gedicht anzusehen ist, welche beigefügt wurde zu einer Zeit, als die Deutung auf David noch bekannt war, das Gedicht also noch nicht umgedeutet worden ist. Wenn die Umdeutung auf Jakob in die Zeit Šešbaṣars fallen sollte, so würde die Glosse wahrscheinlich in der Zeit des Exils beigeschrieben sein. Damit und unter Berücksichtigung des Niebuhrschen Hinweises ist die oberste Grenze für die Ansetzung der Entstehung des Buches Ruth gegeben.

Zum Schluss trage ich nach, dass in Vers 4 dem נסיכי von MT δηγματα in G entspricht; G las also wohl נשכי. Beides geht auf ein aramäisches Wort zurück, das von den Assyrern seit Ašurnaṣirpal III für Fürsten der Arami und Kaldi verwandt wird; die assyrische Form ist *nasîku*. Korrekt wäre also die Entsprechung von G, wenn eine Entlehnung aus assyrischem Milieu vorliegen würde. Umgekehrt würde das Verhältnis in MT auf babylonisches Milieu deuten. Diese Fragen sind aber noch nicht spruchreif; es muss daher genügen, auf diesen Punkt als Material für ihre Lösung hinzudeuten. Zu beachten ist endlich, dass dies Wort in einem Bruchstück steht, welches durch die Verwendung der Bezeichnung ארץ נמרד für Nordägypten auf eine Zeit deutet, deren unterste Grenze, wie mich Wreszinski belehrt, das 8. Jahrhundert wäre. Es würde also aus einem verhältnismässig alten Gedicht stammen, etwa der Zeit Tigl. Pil. IV.

Besprechungen.

Ehelolf, Hans: Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen. [Leipziger Semitistische Studien. VI, 3]. 50 S. gr. 8°. M. 2 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von Otto Schroeder, Berlin-Lichterfelde.

Jedem Benutzer assyrisch-babylonischer Vokabulare wohlbekannt ist die Tatsache, dass bestimmte Wortgruppen (z. B. die Synonyma für „rein", „hell": *ellu*, *ebbu*, *namru*) stets in der gleichen Reihenfolge auftreten. Die aus den Vokabularen bekannten Wortfolgen finden sich genau so in Texten aller anderen Art. Ehelolf hat nun den Versuch gemacht, ein Gesetz für diese Wortfolgen festzustellen, und die Lösung des Problems in obiger, zuerst als Marburger Dissertation verausgabter Arbeit vorgelegt.

Die Wörter sind nach der Länge geordnet; jede Reihe beginnt mit dem kürzesten Gliede und schreitet allmählich bis zum längsten aufwärts. Bestimmt wird die Wortlänge a) durch die Zahl der Silben (in die nach Ehelolf die Kasusendung einzurechnen ist) und b) durch die Quantität der Silben. Liegen mehrere gleichlange Wörter in einer Reihe vor (z. B. *etêru*, *gamâlu*), so gilt das Wort als kürzer, das im Assyrischen seinen Anfangskonsonanten verloren hat (also *etêru* kürzer als *gamâlu*. Ferner gehen Worte mit kurzem Endvokal solchen mit langem vorauf (also *sûqu* kürzer als *sulû*). — Als Normalform gilt für Substantive der status absolutus, für Verben der Infinitiv; doch bleibt die nach diesen Normalformen festgestellte Reihenfolge auch dann in Geltung, wenn die betr. Worte im Text in anderen Formen vorkommen. — Auf S. 10—12 stellt Ehelolf eine Anzahl solcher Wortfolgen zusammen.

Als Hilfsmittel zur Bildung an Länge aufsteigender Reihen werden auch allerlei Kunstgriffe benutzt: Anhängung von Suffixen, Zufügung von Adjektiven zum Substantiv, Bildung von status-constructus-Ketten, „Litotes".

Was für einzelne Worte gilt, trifft ebenso für Wortgruppen zu, die ebenfalls möglichst an Länge zunehmen. Für Einzelheiten muss ich auf Ehelolfs Arbeit selbst verweisen.

Hingewiesen sei nur noch auf eine Bemerkung auf S. 34 f. Ehelolf meint, dass schon bei der Wortwahl in den Zeiten der Entstehung der assyrisch-babylonischen Sprache unbewusst das „Wortfolgeprinzip" wirksam gewesen sei. In der Tat sprechen Gegenüberstellungen wie *šamû — irṣitu*, *imnu—šumêlu* dafür, dass ein gewisses rhythmisches Gefühl die Sprachbildung beeinflusst hat; solche festen Verbindungen hat aber wohl jede Sprache, ich denke beispielsweise an das lat. *domi militiaeque* u. dgl. m.

Anhangsweise bietet Ehelolf in Teil II (S. 36 ff.) die Angaben der Vokabulare über: Familie, Nachkomme, Zauberei, Hierodulen, Sünde, Strasse, Hunger(snot), Nahrungsmittel, „rein", „Feind", „sich beruhigen", um zu zeigen, wie sich das „Prinzip" auch für die Lexikographie fruchtbar machen lässt.



Kittel, Rud.: Geschichte des Volkes Israel. 1. Band. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde u. Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 3., aufs neue durchgearb. Aufl. (Handbücher der alten Geschichte. I. Serie. 3. Abt., 1. Bd.) XVI, 696 S. gr. 8°. M. 18 —; geb. M. 19.50; in Halbfrz. M. 21 —. Gotha, F. A. Perthes, 1916. Bespr. von P. Thomsen, Dresden.

Am Ende des vergangenen Jahrhunderts konnte man meinen, über die grundlegenden Fragen bei der Behandlung der Geschichte des Volkes Israel im grossen und ganzen Klarheit erlangt zu haben, so dass es als abschliessende Aufgabe erschien, Einzelheiten zu erörtern und ihnen in dem fast durchweg angenommenen Entwicklungsbilde den rechten Platz anzuweisen. Allein es zeigte sich bald, dass die Schwierigkeiten keineswegs sämtlich behoben waren. Sie lagen vor allem in der Wertung der alttestamentlichen Texte selbst, die man bisher als den einzigen Rohstoff zur Schilderung des Geschichtsverlaufs anzusehen gewöhnt war. Von anderen Forschungsgebieten her nahten sich auch ihnen, über deren Entstehung als Literaturdenkmäler in der Hauptsache Einigung erfolgt war, die Fragen: woher stammt der hier zum Teil in recht später Zeit schriftlich festgelegte Erzählungsstoff? Wie alt ist dieser? Lässt sich vielleicht eine Urform annehmen oder nachweisen, die viel weiter zurückliegt? Die Antworten auf diese Fragen zeigten, wie sehr die Urteile der Forscher auseinandergingen, je nachdem, was der Einzelne als beweiskräftige Hilfsmittel heranzog. In grosszügiger Weise hat Kittel bei der zweiten Auflage (1912) und noch mehr bei der jetzt vorliegenden dritten Auflage seiner Geschichte des Volkes Israel dieser Forderung, auf möglichst breiter Grundlage zu arbeiten, Rechnung getragen. Sein Werk zeigt deutlich, dass man die Geschichte eines Volkes nur dann schreiben kann, wenn man alles, nicht etwa bloss die schriftlich erhaltenen Urkunden, sondern die Landesnatur, das Leben, die Sitten und Anschauungen der heutigen Bevölkerung, die uraltes mit grosser Zähigkeit vielfach bewahrt hat, sodann die Ausgrabungen und ihre Ergebnisse, die überhaupt erst eine Vorstellung von der Kulturwelt früherer Zeiten geben, berücksichtigt. Mit bewunderungswürdigem Fleisse sind ferner die neuesten Forschungen in Babylonien und Aegypten besonnen geprüft und verwertet worden. Allen Einzelheiten ist der Verfasser mit grösster Genauigkeit nachgegangen, kaum eine wichtigere Frage ist unerörtert geblieben, und viele Stellen sind eine wertvolle Weiterführung über die bisher erzielten Ergebnisse hinaus (so in der Schichtenzählung bei den Ausgrabungen, besonders in Megiddo, in dem zeitlichen Ansatze der Steinzeit, in der Frage nach der Herkunft und dem Alter der Schrift in Kanaan u. a.). Auf diese Weise erhalten wir eine glänzend und fesselnd geschriebene Darstellung, die einen dauernden Wert behalten und auch den immer wieder zum Nachdenken anregen wird, der sich nicht mit allen Urteilen einverstanden erklären kann. Das gilt vor allem von Kittels Bemühungen, mancherlei, was wir erst aus späterer Zeit kennen oder nach allen Begleitumständen einer solchen zuweisen müssen, viel älter anzusetzen oder doch wenigstens dafür einen bedeutend früheren Kern anzunehmen. Aus diesem Bestreben heraus erklärt sich die eigenartige Stellung zur Quelle P im alten Testamente. Ihre älteste Schicht soll von Salomo an abwärts, ja einzelnes noch zeitiger entstanden sein, die zweite dem 8. Jahrhundert angehören, während erst die abschliessende Bearbeitung im Exil oder in der ersten nachexilischen Zeit stattgefunden hätte (S. 317 ff., 355). Kittel selbst gesteht hierfür und für andere Fragen (z. B. den geschichtlichen Kern der Erzvätersagen oder der Mose- und Wüstengeschichten S. 558 ff.) zu, dass er seine persönliche Meinung, also nicht eine zwingend bewiesene Darstellung biete, und seine Gründe sind auch nicht immer stichhaltig (Verweis auf Tempelarchive, die D oder den Propheten unbekannt geblieben sein sollen S. 325). Aber es lässt sich doch hin und wieder die Neigung beobachten, solche persönliche Annahmen und Vermutungen, die an und für sich völlig berechtigt sind, an anderer Stelle als gesicherte Bauglieder zu weiteren Konstruktionen zu verwenden. Auf diese Weise entsteht für den Kundigen ein schillerndes, schwankendes Bild, während ein anderer, dem fachmännische Einzelkenntnisse abgehen, nicht zum Bewusstsein der darin liegenden Zweifel kommt. Das macht sich besonders bei der Darstellung der Religion bemerkbar. Kittels Versuch, aus späteren Nachrichten über ältere Religionsstufen und religiöse Erscheinungen und Vorstellungen Schlüsse zu ziehen, ist sehr wohl berechtigt und in dankenswerter Weise durchgeführt. Aber es macht doch stutzig, wenn er sagt: „Die älteren Zeugnisse des AT dürfen unbedenklich als Belege für die Verhältnisse der vorisraelitischen Zeit, zum Teil wohl einer ziemlich frühen, in Anspruch genommen werden“ (S. 217). und dann in der Anmerkung hinzufügt: „Die Stellen sind meist spät, für unsern Zweck aber sicher brauchbar“; oder wenn zur Veranschaulichung der (übrigens sehr fein empfundenen) Vorstellungen bei dem altkanaanitischen Opfermahle auf die Psalmen verwiesen wird (S. 246). Hier wäre das ruhige Zugeständnis, das der Verfasser selbst an anderen Stellen macht, dass wir über die älteste Zeit nichts genaues wissen, eher am

Platze gewesen. Ebenso zweifelhaft ist es, wenn er immer wieder eine kulturell und religiös höher stehende Oberschicht im alten Palästina annimmt (S. 244 Anm. 2).

In der äusseren Anlage stimmt die neue Auflage mit der zweiten überein, deren Seitenzahlen überall vermerkt sind. In mehreren Anhängen werden Einzelfragen (das Alter des Dekalogs, Mose und der ägyptische Monotheismus, die steinernen Tafeln, Bundesbuch und Gewohnheitsrecht, Jahve ausserhalb Israels, Henotheismus und Monolatrie) erörtert, Nachträge bringen Verbesserungen auf Grund der neuesten Veröffentlichungen (besonders über die Amurru, wodurch freilich der Text ganz wertlos wird), und ein sehr dankenswertes Register (das jedoch nicht immer ausreicht) beschliesst das Buch. Ein bedauerlicher Mangel sind leider die recht zahlreichen Druckfehler, von denen trotz des langsamen Druckes nur wenige in den Nachträgen zurechtgestellt sind. Besonders störend ist das fast auf jeder Seite vorkommende Versehen von A und U (auch O S. 227 Z. 8 v. u.) für Ä und Ü. Noch schlimmer steht es mit der Umschrift der hebräischen und arabischen Namen, die mit einer Gleichgültigkeit gehandhabt wird, die bei dem verdienten Herausgeber der Biblia Hebraica wunder nimmt. Da liesst man *Ror* (S. 11), Nablus (S. 12), *Wadi* (S. 13), *Baḥr el-Ḥule* (S. 13), Hauran (S. 15 u. ö.), *ʿAdschlun* (S. 16), Betseān (S. 26 Anm. 1; richtig S. 12), Derāt (S. 31 Anm. 3), Taanak (S. 35 und immer wieder; S. 119 auf einmal Taʿanak, dafür Anm. 3 im Titel von Sellins Werk: Taʿanek für Taʿannek), Horiter (S. 38 u. ö.), ʿAuwiter (S. 27) neben ʿAwwiter (S. 37) oder *Auwim* und Auwiter (S. 40), Masseben (durchgehends, richtig S. 126 Z. 6 v. o.), Legun (S. 42 Anm.) neben *ledschōn* (S. 98), Hesban (S. 42), *Wādi waʿleh* für *wāle* (S. 45), Kis für Kiš (S. 58), Sinuhe neben Sinuḥe (S. 71 ff.), es-Sabaḥa für *es-sebcha* (S. 97), Berut neben Bērut (S. 107), *Ḥesī* oder *Ḥesī* für *Ḥeṣī* (S. 112, 115), Thutmes neben Thutmosis (wiederholt, sogar in dem Verweis auf W. M. Müllers Schrift falsch das erstere S. 424), Schema und Schama für Schemaʿ (S. 130), *Haram* (S. 140), Betsemes (S. 141), Balata für *Balāṭa* (S. 142), *ʿadonīm* (S. 214), Istar (S. 220), Anat, Anatōt und Bēt-Anāt neben ʿAnāt (S. 225) usw. Gerade solche Werke, die den Vertretern anderer Wissenschaftsgebiete eine Uebersicht des Forschungsstandes bieten, müssten in dieser Beziehung peinlich genau gearbeitet sein.

Sachlich füge ich noch einige Bemerkungen hinzu. Die Rechnung nach Quadratmeilen (S. 10) oder geogr. Meilen (S. 11) muss in solche nach Kilometern umgestaltet werden. Das Wasser des Jordans ist keineswegs durchweg trübe (S. 12). Der nördlichste See heisst besser *baḥr el-chēṭ* oder Simchusee (S. 13), vgl. Dalman im Palästinajahrbuch 10 (1914) S. 44 f. S. 14 fehlt der arabische Name des Toten Meeres, in dem, wenigstens hier und da am Rande, doch Leben nachgewiesen ist. Die Wassermasse hat sich keineswegs vermindert, da der See seit Jahren steigt, vgl. Dalman im Palästinajahrbuche 4 (1908) S. 79 ff. Das Westgebirge ist (S. 15) nicht wenig über 800—900 m hoch, sondern übersteigt an zwei Stellen die Höhe von 1000 m. Halbbeduinen (S. 18) sind eher die, welche eine Ortschaft haben, aber einen Teil des Jahres wandern, z. B. die Einwohner von *bēt taʿāmir* bei Bethlehem. Zum Klima wäre Exners Arbeit in ZDDP 33 (1910) S. 107 ff. und auf S. 21 E. Huntington, Palestine and its transformation, 1911 zu nennen gewesen, ebenso zur Flora (S. 19) die Arbeiten von Dalman und Killermann. Gegen die Annahme, die sogen. orthostatischen Strassen wären uralt, erhebt Dalman im Palästinajahrbuch 12 (1916) S. 39 gewichtige Bedenken. Bauopfer (S. 121, 158, 172) sind mir immer zweifelhafter geworden, auch die Fälle in Megiddo. Das Räuchergefäss von Megiddo (S. 131) ist nicht aus Ton, sondern aus Kalkstein hergestellt, und seine Bemalung erinnert nicht an assyrische, sondern kyprische Muster, vgl. K. Wigand in den Bonner Jahrbüchern 122 (1913). Eine Doppelmauer wie in Jericho scheint auf dem *Tell Balāṭa* nicht nachgewiesen zu sein, sondern nur die bei dem Tore einwärts laufende Mauer (S. 142). Die eigenartige Rotfärbung der Skelette (S. 147) ist auch in Megiddo beobachtet worden; vgl. ausserdem O. Montelius, Die vorklassische Chronologie Italiens, Stockholm 1912. Halbierte Leichen (S. 158) deuten wohl nicht auf Menschenfresserei, sondern auf die auch anderwärts vorkommende Sitte der Teil-bestattung bezw. -verbrennung, vgl. die im Nachtrage S. 665 genannte Arbeit von E. Mader. Die in Gezer gefundenen Kinderleichen in Krügen (S. 172, 204) sind sicher keine Opfer, was der Verfasser selbst auch zugeben würde, wenn ihn nicht der Rest von Sakralem, den er den Stelen zuschreibt, davon abhielte. Der schiefe Hals der Bilbils ist sicher durch den dünnen Ton, der beim Brennen zusammensinkt, verursacht (S. 186). S. 191 Z. 1 und 2 v. u. ist besser „Gezer" für „Macal." zu lesen. Die unbeschriebenen Tontafeln von Jericho (S. 193) erklärt jetzt Sellin als einfache Tonbatzen. Das Stierbild von *er-rummān* (so ist S. 228 zu lesen) ist nach Damaskus gebracht worden, vgl. Palästinajahrbuch 8 (1912) S. 59. Die Kürzung JBL (S. 278 unten) fehlt im Verzeichnis. Für eine Neubearbeitung ist eine kürzere und straffere Darstellung in manchen Teilen (S. 74, 138, 151, 167, 178 u. ö.) notwendig, um

die vielfachen Wiederholungen und unnötigen Verweise auf früher Gesagtes zu beseitigen. Trotz aller Ausstellungen verdient das Werk doch die grösste Anerkennung, zumal es das erste seiner Art ist, das die Ergebnisse der archäologischen Forschung im weitesten Umfange berücksichtigt.

Cossmann, W.: Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten. (Beihefte zur ZAW. 29.) M. 7 —. Giessen, A. Töpelmann, 1915. Bespr. von Anton Jirku, Kiel.

Der Verfasser teilt seine Arbeit in zwei Abschnitte, einen analytischen und einen historischen. In dem ersteren, der den grösseren Teil des Buches bildet, schildert er in zeitlicher Reihenfolge die verschiedenen Formen, die der Gerichtsgedanke bei den einzelnen Propheten annahm. In dem zweiten Teile behandelt der Verfasser die einzelnen Unterabteilungen des Gerichtsgedankens, indem er sich auch hier an ein historisches Schema hält.

An diesem Orte kann natürlich nur auf einige charakteristische Punkte dieser umfangreichen Arbeit hingewiesen werden. Ein solcher ist m. E. gleich des Verfassers Polemik gegen Gressmann auf S. 8 ff., mit der er seine Ausführungen einleitet. Er beginnt mit einer Kritik von dessen Deutung von Jes. 28, 14—22. Hier vermag der Verfasser nichts von einer Sintflut zu entdecken. Zu diesem Ergebnis kann der Verfasser aber nur gelangen, indem er den Text ungeheuerlich presst. Und den gleichen Eindruck empfängt man noch oft im folgenden. Der Verfasser geht scheinbar von bestimmten Voraussetzungen aus, denen sich dann der Text unbedingt unterordnen muss. Sonst könnte es der Verfasser nicht wie auf S. 21 fertig bringen, Stellen zu vergleichen, die miteinander nichts zu tun haben. Und dies wiederholt sich immer wieder. So z. B., wenn der Verfasser in den Gerichtsandrohungen des Amos (c. 1 und 2) die Drohungen gegen Tyrus und Edom aus den bekannten Gründen für unecht erklärt (S. 25), während man doch auf den ersten Blick sieht, dass Amos bei der Reihenfolge dieser seiner Drohungen von einem ganz bestimmten Gedanken geleitet wird. Zuerst werden drei Israel völlig fremde Staaten bedroht, (Damaskus, Gaza, Tyrus) dann drei Israel nach der Ueberlieferung verwandte Völker (Edom, ʿAmmon und Moab) und schliesslich Juda und Israel selbst.

Andererseits muss anerkannt werden, dass der Verfasser den gegebenen Stoff gründlich durchgearbeitet hat, wenn auch gerade die jüngere Literatur mehr Berücksichtigung hätte finden können. (Die Arbeiten Sellins und Hölschers auf verwandten Gebieten sucht man vergebens.)

Dahl, George: The Materials for the History of Dor. (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. 20, P. 1—131.) gr. 8°. New Haven, Connecticut, Yale University Press 1915. Bespr. von Arnold Gustavs, Hiddensee.

Eine Monographie über das zwischen dem Karmelvorsprung und Caesarea an der Küste Palästinas gelegene Dor, bei dessen Ruinenstätte heute das Dorf Ṭanṭūra liegt. Es wird über Topographie, Namen und Geschichte des Ortes vom Golénischeff-Papyrus an bis zu den jüngeren Reiseberichten alles irgendwie in Frage kommende Material beigebracht, so dass wohl nichts Wesentliches übersehen ist. Von den beiden im Alten Testament vorkommenden Schreibungen דֹּאר und דּוֹר hält Dahl mit Rücksicht auf das keilinschriftliche Du—'—ru und die Form דאר in der Eschmunʿazar-Inschrift דֹּאר für die ältere Schreibung des Namens. Auch was er über die Bedeutung von נָפַת דֹּאר sagt, dass er als Bezeichnung für eine auf den Höhen östlich von der Stadt gelegene Ansiedelung erklärt, ist einleuchtend. Den heutigen Namen Ṭanṭūra leitet er vom Lateinischen tentorium ab, das jedoch nicht direkt, sondern durch Vermittelung des aramäischen טַרְטִין ins Arabische übergegangen sei. Was das דגן der Ešmunʿazar-Inschrift z. 19 anbetrifft, so will mir die Auffassung Lidzbarski's richtiger erscheinen, der דָּגָן vokalisiert und es also als „Getreide“ fasst, während Dahl דָּגֹן liest. (Vgl. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik S. 254 und Altsemitische Texte I S. 19). Kultur- und sittengeschichtlich sehr bemerkenswert sind die auf S. 123—129 angeführten Berichte des Chevalier d'Arvieux, besonders die Beschreibung davon, wie schiffbrüchige Griechen von den Arabern ausgeraubt werden und wie die zusammengeladenen Emire sich an dem gestrandeten Wein gütlich tun. — Statt Nahr el-Dufleh (S. 8) und Nahr el-Zerḳā (S. 7) ist besser zu schreiben: Nahr ed-Dufleh und Nahr ez-Zerḳā. Statt Fer'on S. 31 lies Ferʿon. Dem Hefte ist eine gut gezeichnete Karte: Dor and its environs beigegeben.

Horovitz, J.: Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen. XIV, 90 S. Lex. 8°. M. 2 —. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914. Bespr. von Samuel Poznański, Warschau.

Das pentateuchische Gesetz über lügenhafte Zeugen (Deut. 19, 16—20), das in dem Satz: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו „ihr sollet ihm tun, wie er gedacht hat seinem Bruder zu tun“ gipfelt, wurde von der talmudischen Halacha dahin erklärt, dass die der Lüge überführten Zeugen nur in dem Falle bestraft werden, wenn in bezug auf ihre eigene Person von anderen Zeugen ein alibi vorgebracht, nicht aber wenn

die Lügenhaftigkeit der bezeugten Sache selbst festgestellt wurde. Dies drückt die Mišna (Makkot 1, 5) mit dem Satz aus: אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו את עצמן „die Zeugen werden nicht eher als lügenhaft erklärt, bis man ihre eigene Person als lügenhaft hinstellt". Dann war dieses Gesetz ein Gegenstand der Kontroverse zwischen Sadduzäern und Pharisäern, indem jene solche lügenhafte Zeugen nur dann zum Tode verurteilten, wenn durch ihre Aussage ein Justizmord begangen worden ist, diese dagegen verlangten nur, dass das Todesurteil gegen den von ihnen bezichtigten gefällt, nicht aber dass es auch vollzogen sei (Mišna ib. 6). Diese pharisäische Ansicht wird in der Gemara (f. 5b) dahin erklärt, dass wenn das Todesurteil an dem bezüchtigten nicht vollzogen wurde, die lügenhaften Zeugen die Todesstrafe erleiden, und umgekehrt. Der betreffende Satz lautete: לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין „haben sie (die lügenhaften Zeugen) nicht getötet, dann werden sie getötet, haben sie aber getötet, dann werden sie nicht getötet".

Die Untersuchungen Horovitzs erstrecken sich auf diese zwei talmudischen Sätze. Zum ersten (S. 1—23; bereits früher in der Hoffmann-Festschrift erschienen), ziemlich schwierigen und in verschiedenen Lesarten erhaltenen Satz wird auch eine bisher wenig beachtete Erklärung des Gaon Hai, die von dem Kairowaner Ḥananel anonym angeführt wird[1], hingewiesen und die diese Erklärung bietenden Schwierigkeiten zu lösen versucht. Zugleich werden hier die Einwände Hoffmanns (im Magazin für d. Wiss. d. Judent. V, 1878, 1—14) gegen Geiger, der in diesem Satz Spuren einer älteren rechtlichen Anschauung sehen und zu ihm eine Parallele im Susanna-Buche finden wollte, durch neue Beweise gestützt. — Der zweite oben angeführte Satz der Gemara (s. Horovitz, S. 24—90) wurde schon von christlichen Theologen des Mittelalters angegriffen, u. a. von dem Dominikaner Sixtus von Siena (st. 1569), dem der Amsterdamer Rabbiner Saul Morteira, der Lehrer Spinozas, in einer portugiesisch geschriebenen, verschollenen Schrift geantwortet hat. Neuere jüdische Gelehrte beurteilten diesen Satz, als mit der Mišna nicht übereinstimmend (so Geiger), oder suchten ihn umzudeuten und als interrogativ aufzufassen (so besonders M. Friedmann). Mit diesem setzt sich auch Horovitz eingehend auseinander und sucht nachzuweisen, dass der Satz der Gemara in seiner wörtlichen Bedeutung der Auffassung der Mišna vollkommen entspricht.

Die Ausführungen Horovitz' sind zu umständlich und nicht klar genug präzisiert, was ihre Lektüre einigermassen erschwert, enthalten aber viel beachtenswertes Material und fördern das von ihm behandelte Problem.

[1] Zu S. 11, über das Verhältnis Ḥananels zu Hai und über die Gegenüberstellung in des ersteren Talmudkommentaren von gaonäischen Erklärungen und anderen Traditionen, s. noch mein אנשי קירואן, S. 18 ff., besonders S. 24.

Walde, Bernhard: Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. (Alttestamentliche Abhandlungen, VI. Bd., 2. u. 3. Heft.) XVI, 230 S. gr. 8°. 1916. M. 6,20. Münster i. W., Aschendorff 1916. Bespr. von F. Stummer, Würzburg.

Die Schrift würdigt eine Reihe deutscher Gelehrter des ausgehenden Mittelalters, die wegen ihrer Beschäftigung mit der hebräischen Sprache als Vorgänger Pellikans und Reuchlins angesprochen werden dürfen. Die bedeutendsten unter ihnen, deren einschlägige Werke ausführlich besprochen werden, sind: Henricus de Hassia († 1397) mit seiner Schrift de idiomate hebraico; Stephan Bodeker, Bischof von Brandenburg († 1459), aus dessen Besitz zwei Bibelhandschriften und eine Handschrift des hebräischen Wörterbuches von Menaḥem ben Saruk stammen, die sich in der Kgl. Bibliothek in Berlin befinden, von dem wir ferner einen Traktat adversus Judaeos haben; Petrus Nigri, ein Dominikaner († ca 1483), von dem wir einen Tractatus contra Judaeos, eine deutsche antijüdische Streitschrift „Stern des Messias" und eine Erklärung der Psalmen nach dem Urtext besitzen; Konrad Summenhart († 1502); Stephan Septemius († nach 1512). Unter den Förderern hebräischer Studien aus der Frühzeit des deutschen Humanismus werden insbesondere Hartmann Schedel († 1514) und Johann Böhm († 1535) behandelt. Der Verfasser lässt die genannten Autoren ausgiebig selber zu Worte kommen. Da das einschlägige Material bis jetzt nur handschriftlich oder in kaum zugänglichen Drucken vorlag, ist diese Methode sehr berechtigt. Eine Reihe bisher unbekannter Quellen zur Geschichte des hebräischen Sprachstudiums ist uns so durch Walde's Abhandlung aufgedeckt worden. Darin liegt das Verdienst und auch der Reiz seiner Schrift.

Wir dürfen freilich unsere Erwartungen nicht zu hoch spannen. Neben teilweise ganz guten lexikalischen Kenntnissen steht, wie der Verfasser wiederholt bemerkt, ein offenbarer Mangel an gediegenen grammatischen Kenntnissen. Der Grund liegt, wie wiederholt ausgeführt wird, darin, dass jene christlichen Hebraisten auf mündlichen Unterricht von Juden oder Judenchristen angewiesen waren, die meist selbst nicht allzutiefem Einblick in den Bau der hl. Sprache besassen. Reichen darum ihre Werke auch nicht an die Bedeutung der Ru-



dimenta hebraica Reuchlins heran, so sind sie doch als Vorarbeiten dazu aufzufassen und zu würdigen. Darum verdient auch Walde's mit ausserordentlichem Fleisse gearbeitete Schrift die Aufmerksamkeit aller, die sich mit der Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft befassen.

Roscher, Wilh. Heinr.: Neue Omphalosstudien. Ein archäolog. Beitrag zur vergleich. Religionswissenschaft. (Abhandlgn. d. Philol.-Hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss., 31. Bd.) 90 S. m. 61 Fig. u. 7 Taf. Leipzig, B. G. Teubner, 1915. Bespr. v. W. Gaerte, z. Z. Osterode.

Die „Neuen Omphalosstudien" sind eine ergänzende Arbeit Roschers zu seiner 1913 herausgegebenen Abhandlung über denselben Gegenstand („Omphalos" XXIX. Bd. d. Philol.-Hist. Klasse d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.). Es finden sich darin einige neue, recht interessante Belege teils archäologischer teils literarischer Natur für den Gedanken den Erdnabels bei verschiedenen Völkern des Altertums. Die einschlägige neuere Literatur über diesen Gegenstand hat R. ausgiebig in seiner Schrift verarbeitet[1]. Ob man Roschers Behauptung überall zustimmen wird, Omphalos bedeute ursprünglich die Vertiefung in der Mitte des Leibes und erst in zweiter Linie Nabelschnur, wage ich zu bezweifeln; es fehlt hierfür der m. E. nicht zu umgehende etymologische Beweis. Monumentale Zeugnisse für den Omphalosgedanken auf griechischem Gebiete sind von Roscher in reichlicher Menge angeführt. Ob sich solche nicht auch für babyl.-assyr. Gebiet z. B. auf Siegeldarstellungen finden liessen?

Von besonderer Bedeutung für die Omphalosfrage Delphis ist der 1914 von dem französischen Archäologen Courby im Apollontempel zu Delphi ausgegrabene omphalosförmige Porosstein (Neue Omphalosstudien Taf. I 1), den Roscher mit Courby für den wahrscheinlich echten alten Omphalos des Adytons hält. Eine einwandsfreie Deutung der hochaltertümlichen Inschrift auf dem Stein könnte diese Deutung allerdings erst sicherstellen. Hat das eiserne Band oben an der Spitze des Steines vielleicht einmal dazu gedient, um den Stein mit einer dazu gehörigen Statue etwa der Gaia oder des Apollon zu verbinden?

In den „Zusätzen und Berichtigungen" am Schluss seiner Abhandlung erwähnt R. im Anschluss an Ferd. v. Andrians, „Der Höhenkultus asiat. und europ. Völker," Wien 1891, noch kurz die indische Vorstellung vom Weltberge Meru als dem Mittelpunkte der Erde. Archäologische Belege fehlen leider, doch gibt es deren auf indischen Münzen eine stattliche Anzahl.

[1] Einige archäologische Zeugnisse für den Erdnabel hat auch Schreiber dieser Zeilen in einem Aufsatz über „Kosmologische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme" (Anthropos 1914) zusammengestellt.

Philippson, Alfred: Das Türkische Reich. Eine geographische Uebersicht. (Deutsche Orient-Bücherei, 12). 101 S. 8°. M. 1,50. Weimar, G. Kiepenheuer. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Eine ganz vortreffliche Einführung in die Kenntnis des Landes der Türkei und ihrer Bewohner, die turmhoch über dem Niveau der gewöhnlichen Broschüren-Literatur steht, die heute noch das Feld beherrscht. Es gibt vielleicht kein Buch, aus dem jeder, den ein praktischer Beruf in den Orient führt wie der, der ein Urteil über das türkische Problem gewinnen will, so zuverlässige gründliche Belehrung schöpfen kann, wie aus dieser kleinen Schrift.

Auf eine Uebersicht über „die Weltlage und die allgemeine Gestaltung des Gebietes" folgt zunächst eine „nähere Schilderung der Gestaltung der einzelnen Teile der Türkei", beruhend auf einer Darstellung der tektonischen Verhältnisse. Dann kommt ein Abschnitt über das „Klima" und, besonders ausführlich, über die „Folgen des Klimas" als eines Grundfaktors der wirtschaftlichen Verhältnisse. Unter dem Titel „Sonstige Kulturverhältnisse" sind Bemerkungen über Volksdichte, Industrie und Verkehr zusammengefasst. Ganz ausgezeichnet sind Philippsons Worte über „die Völker" des Landes, denen man besonders viele aufmerksame Leser wünschen möchte, da ja die Nationalitätenfrage vielleicht der heikelste Punkt des ganzen komplizierten türkischen Problems ist. Mehr den Charakter eines Anhangs oder einer Ergänzung tragen die letzten beiden Abschnitte über „die wirtschaftliche Lage der Türken" und über „die wissenschaftliche Erforschung der Türkei".

Wer freilich in unterhaltender Lektüre eine anschauliche Vorstellung von dem Land und seinen so grundverschiedenen Teilen gewinnen will, kommt mit Philippsons Schrift kaum auf seine Rechnung. Er muss schon etwa zu Banses umfangreichem Werk greifen. Philippsons Buch ist dazu viel zu klein. Es ist keine ausgeführte Landeskunde, sondern eine Einleitung zu einer solchen. Als dies ist es aber kaum zu übertreffen. Zu fürchten ist nur, dass viele Leser gar nicht merken, wieviel in dem Büchlein steckt. Denn in kurzen unscheinbaren Worten ist oft der Ertrag jahrelanger Arbeit zusammengefasst. Darum sind auch die Winke für praktische Arbeit in der Türkei so wertvoll, so die Warnungen vor gedankenloser Uebertragung mitteleuropäischer Massstäbe auf die ganz anders gearteten Verhältnisse des Orients, in denen z. B. Junges wirtschaftsgeschichtliche



Studien über Turkestan schon verwertet zu sein scheinen. Wer bloss unterhalten sein will, der wird an der Schrift nichts Besonderes finden; wer ernst lernen will, wird dem Verfasser dankbar sein.

Jacob, Georg: Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Aufl. 4. Tl.: Bibliographischer Wegweiser. 56 S. 8°. M. 3.80. Berlin, Mayer & Müller, 1917. Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses Heft gibt eine vorzügliche Uebersicht über die wichtigsten Erscheinungen aus den Gebieten der türkischen Philologie, Landes- und Volkskunde, Staatsentwickelung und Wirtschaftskunde, Kunst-, Literatur- und Religionsgeschichte. Aber wir erhalten nicht nur ein dürres Verzeichnis von Namen und Zahlen, sondern daneben viele treffliche Urteile und Ratschläge. Ich bin erfreut zu sehen, dass diese Urteile in weitem Umfange mit meinen eigenen übereinstimmen. Nicht genug beherzigt kann werden, was der Verf. z. B. über einige der bekanntesten neueren Uebungsbücher (Jehlitschka, Bolland, Nemeth, Ungnad) sagt, da unterschreibe ich jedes Wort, besonders auch die Bemerkung, dass es zur Einführung in die türkische Lektüre keine ungeeigneteren Texte gibt als Sprichwörter oder die Schwänke des Nasreddin. Ebenso hat meinen uneingeschränkten Beifall, was er über die neuesten Darstellungen der türkischen Literaturgeschichte sagt, über die unglaubliche Ueberschätzung der sogenannten Türkischen Moderne, über die politisch beeinflusste, oberflächliche Verhimmelung literarischer Tagesgrössen usw. Unter den namhaft gemachten deutsch-türkischen Wörterbüchern ist mir seit einigen Tagen das von Mehmed Ali in die Hände geraten, das recht zuverlässig und, namentlich angesichts des Preises von 5 Mark, sehr reichhaltig ist. Es gibt allerdings die türkischen Wörter ohne Transkription, da es, nach der Vorrede, zunächst für Türken bestimmt ist. Vermisst habe ich einen Hinweis auf das von der Berliner Nachrichtenstelle für den Orient herausgegebene Korrespondenzblatt, das seit dem 1. April d. J. unter den Namen „Der Neue Orient" erscheint. Nicht nur der türkische Philologe, sondern auch alle an der Türkei interessierten Historiker, Geographen, Nationalökonomen und Künstler werden aus dem Jacobschen Wegweiser reiche und zuverlässige Belehrung schöpfen können.

Wely Bey Bolland: Praktisches türkisches Lehrbuch zum Gebrauch im Selbstunterricht u. an Lehranstalten. 2. Aufl. (XII, 180, 61 u. 11 S.) gr. 8°. M. 5.80; geb. M. 6.50. Stuttgart, W. Violet, 1916.
— Dasselbe. Schlüssel, 2. Aufl. (84 S.) gr. 8°. Ebd. M. 2.80.

Wied, Karl: Leichtfassliche Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache. 5. verb. Aufl. VIII, 184 S. kl. 8°. Geb. M. 2—. Wien, A. Hartleben (1916). Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Da es kaum eine Sprache des Erdkreises gibt, deren Formen so einfach aufgebaut sind wie die des Türkischen, so ist es verhältnismässig leicht, dessen Formenlehre praktisch darzustellen. Grössere Schwierigkeiten bereitet die Syntax der Verhältniswörter und der, die Stelle unserer Nebensätze vertretenden, partizipialen und infinitivischen Konstruktionen. Bei der Beurteilung neu erscheinen der türkischer Grammatiken ist deshalb zunächst darauf zu sehen, ob sie in dieser Beziehung Fortschritte gemacht haben. Tatsächlich gibt es, soweit ich sehe, überhaupt keine Grammatik, welche die bezeichneten Materien befriedigend darstellt. Darin wird auch in Zukunft voraussichtlich keine Aenderung eintreten, falls sich nicht die wissenschaftliche Forschung mehr als bisher der türkischen Syntax annimmt.

Hiervon abgesehen liegt der hauptsächliche Mangel der meisten türkischen Lehrbücher in dem albernen Inhalt der Uebungssätze, die für das geistige Niveau von Sextanern zugeschnitten sind. In dieser Beziehung bilden die beiden vorliegenden Bücher eine rühmliche Ausnahme. Namentlich Bolland ist reich an Sätzen, die dem praktischen Leben entnommen sind und die Bedürfnisse der Umgangssprache berücksichtigen. Er hat auch eine grössere Anzahl von Lesestücken, die in die verschiedensten Seiten des orientalischen Lebens einführen. Dagegen kann ich es nicht gutheissen, dass er die türkische Schrift der Uebungssätze durch das ganze Buch hin transskribiert, weil dadurch der Schüler verleitet wird, die Erlernung der Schrift zu vernachlässigen.

Das kleinere Buch von Wied gibt die Uebungssätze ausschliesslich in Transskription und leitet zum Lesen der türkischen Schrift in einem besonderen Teile an, dem auch einige zusammenhängende Lesestücke angefügt sind. Die deutschen Stücke sind lediglich Uebersetzung der türkischen Uebungssätze. Die genannten Lesestücke sind unzweckmässiger Weise nicht modernen Schriftstellern, sondern der Fabelliteratur entnommen. In allen diesen Beziehungen ist Bolland weit vorzuziehen. Das Ideal würde in einer Vereinigung der Kürze und Billigkeit von Wied mit den Vorzügen von Bolland bestehen.

Papasian, Thoros: Deutsch-türkisches Taschenwörterbuch, kurzgefasst für den tägl. Gebrauch. 102 S. kl. 8°. Geb. M. 2—. Wien, A. Hartleben, (1916). Bespr. von Fr. Schwally, Königsberg i. Pr.

Dieses Büchlein berücksichtigt hauptsächlich die im täglichen Verkehr vorkommenden Wörter

und ist zunächst für Reisende bestimmt, die sich einige Sprachkenntnisse aneignen wollen. Deshalb ist das Türkische nur in Transskription gegeben, und wird auf S. 1—13 ein knapper Abriss der Grammatik verabreicht. Um ein ungefähres Urteil über den Wert der Arbeit zu gewinnen, habe ich aufs Geratewohl die mit K beginnenden Wörter geprüft. Dabei fand ich folgendes zu beanstanden: „Käfer" ist bödschek, das von P. angegebene hamam bödscheji bezeichnet eine besondere Spielart. Kapdan „Kapitän" ist Armenismus für kapudan. Bei piširmek „kochen" fehlt die Angabe, dass das transitive Zeitwort gemeint ist. „Kriegen harb etmek; almak." Woher soll der Benutzer wissen, dass das zuerst stehende türkische Wort „Krieg führen", das zweite aber „bekommen" bedeutet? In dem Artikel „Kultur terbije, ziraat" sind die beiden türkischen Wörter, obwohl sie ganz verschiedenes bedeuten — t. = geistige Kultur, z. = Bodenkultur — nicht einmal durch Semikolon getrennt. In dem Artikel „Kunde müšteri" war in Klammern „Käufer" beizufügen, da das deutsche Wort „Kunde" noch verschiedenes andere bedeuten kann. Es ist eine schöne Sache um den kurzen und bündigen Ausdruck, aber der Sinn darf nicht darunter leiden. Vielleicht ist auch der armenische Verfasser des Deutschen nicht hinreichend mächtig.

Mitteilungen.

In Frankfurt a. Main ist ein Verein „Wissenschaftliches Institut für die Kultur und Wirtschaft des modernen Orients" begründet worden. Der Verein will in Verbindung mit der Universität ein Orientinstitut errichten. Der Direktor des Orientalischen Universitätsseminars Prof. Dr. Joseph Horovitz ist zum Leiter dieses Instituts in Aussicht genommen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Anthropos. 1915—1916:
X—XI, H. 5—6. Béchara Chémali, Mariage et Noce au Liban. — A. A. Goldenweiser, Das Problem des Totemismus. — W. Koppers, Die ethnologische Wirtschaftsforschung. — *Wely Bey Boland, Praktisches Lehrbuch des Türkischen (M. Bittner). — *F. Taeschner, Moderne Türkische Texte (M. Bittner). — *J. Németh, Türkische Grammatik (M. Bittner). — *J. Németh, Türkisches Lesebuch mit Glossar (M. Bittner). — *J. Németh, Türkisch-deutsches Gesprächsbuch (M. Bittner). — *J. Németh, Türkisches Uebungsbuch für Anfänger (M. Bittner).

Archiv für Kulturgeschichte. 1917:
1/2. J. Dorn, Beiträge zur Patrozinienforschung. — Nikos A. Bees, Zur Chronik von Morea.

Botanische Jahrbücher. 1917:
LIV, 5. *L. Diels, Beiträge zur Flora der Zentral-Sahara und ihrer Pflanzengeographie. Hrsg. v. H. Geyr von Schweppenburg.

Deutsch-Evangelische Blätter. 1917:
Mai. F. Kattenbusch, Die Kirchen des Ostens (und ihre religionsgeschichtlichen Grundlagen) I.
Juni. H. Schmidt, Die Psalmen im Rhythmus der Urschrift. — F. Kattenbusch, Die Kirchen des Ostens II.
Sept. O. Eberhard, Die Türkei als Islamstaat und Vormacht der islamischen Welt.

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
37. *S. Feuchtwanger, Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem (J. Elbogen). — *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (C. Steuernagel). — *E. Littmann, Zar'a-Jacob, ein einsamer Denker in Abessinien (F. Praetorius).

Geographische Zeitschrift. 1917:
4. Walther Schmidt, Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England. — W. J. Beckers, Die Lage der Zinninseln des Altertums. — *C. F. Endres, Die Türkei (M. Blanckenhorn).

Göttingische gelehrte Anzeigen. 1917:
6. *H. Oldenberg, Die Religion des Veda (Selbstanzeige).
7. H. Frhr. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments (R. Knopf).

Hermes. 1917:
3. G. Wissowa, Zum Ritual der Arvalbrüder. — E. Meyer, Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos. — R. Reitzenstein, Der Titel Märtyrer.

Historische Zeitschrift. 1917:
118, 1. *E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (W. Kroll).

Jahrbuch d. K. D. Archäol. Inst. 1917:
XXXI, 3/4. M. P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griechischen Kult. — V. K. Müller, Die Datierung von Jazyly-Kaja (König Chattusil, Anf. d. 13. Jahrh.). — G. Karo, Archäologische Funde im Jahre 1915. Griechenland. (Hethitischer Siegelzylinder aus Tiryns, als Beweis von Beziehungen zwischen hethitischer und mykenischer Kultur, u. a.). — Sitzungsberichte der Arch. Ges. zu Berlin für Juli, November, Dezember 1916.

Literarisches Zentralblatt. 1917:
34. *H. S. Horovitz, Corpus Tannaiticum. Sectio III, pars III: Siphre d'be Rab. Fasc. 1: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta (Fiebig). — *J. Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel (S. Krauss). — *La verité sur la question syrienne. Publié par le Commandement de la IVme Armée (C. Brockelmann).
35. *K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (G. Kr.). — *G. Beer, Hebräische Grammatik (Fiebig).
37. *Die Mischna. I. Seder. Zeraim, 2. Traktat: Pea, von W. Bauer; 10. Traktat: 'Orla, von K. Albrecht (Fiebig).

Mitteilungen aus d. histor. Literat. 1917:
1. *Jäckh, Der aufsteigende Halbmond, 5. Aufl. (v. Landwehr). — *Bratter, Die armenische Frage (Philipp).
2. *Niedlich, Eine Geschichte des israelitischen Volkes für Schule und Haus (Bees).

Museum. 1917:
April. *M. Cohen, Le Parler Arabe des Juifs d'Alger (C. Snouck Hurgronje). — *C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (G. J. Toxopeus).
Aug.—Sept. *J. v. Taeschner, Türkisches Hilfsbuch (Houtsma). — *J. de Zwaan, Antieke cultuur om en achter het Nieuwe Testament (D. Plooy).

Nachr. d. K. G. d. W. Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1917:
H. 2. W. Bousset, Komposition und Charakter der Historia Lausiaca. — H. Wagner, Die loxodromische Kurve bei Mercator. — A. Rahlfs, Nissel and Petraeus, ihre äthiopischen Textausgaben und Typen.

Neue kirchliche Zeitschrift. 1917:
3. R. H. Grützmacher, Die Haupttypen der ausserchristlichen Ethik (Orientalische).
6. Th. von Zahn, Das dritte Buch des Lukas. — W. Lotz, Das Sinnbild des Bechers (im AT).

Petermanns Mitteilungen. 1917:
Juni. Monatsbericht: Deutsche Expedition des östlichen Mittelmeers. — Neuigkeiten: Alexanders Forschungen



im Kolyma-Gebiet. Hafen von Dschibuti. — *A. Maurizio, Die Getreidenahrung im Wandel der Zeiten (E. Hahn). — *K. Heinke, Monographie der algerischen Oase Biskra (Gradmann).
Juli. R. Marek, Südost-Europa und Vorder-Asien IV. — *M. G. Schmidt, Geschichte des Welthandels (Sieger). — *H. Grothe, Türkisch Asien und seine Wirtschaftswerte (Marek).

Preussische Jahrbücher. 1917:
August. E. Daniels, England und Russland in Armenien. — *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. (Eissfeldt).

Protestantische Monatshefte. 1917:
März. D. Völter, Zur Menschensohn-Frage. — P. Mehlhorn, Erwiderung.
April. P. Mehlhorn, Religion und Magie nach K. Beth.
Mai. L. Köhler, Begriff und Gliederung einer Darstellung der Kultur der Hebräer.
8. P. W. Schmiedel, Das Abendmahl Jesu und das Kiddusch.

Rheinisches Museum. 1916:
4. A. Klotz, Die Quellen Ammians in der Darstellung von Julians Perserzug — E. Bickel, Beiträge zur römischen Religionsgeschichte.

Sitz. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin 1917.
XXIX. XXX. XXXI. Karl Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes.

Theologisches Literaturblatt. 1917:
18. *O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Leipoldt). — *J. Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel (P. Krüger).
19. *E. Bass, Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud (E. König). — *A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche (Leipoldt).

Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges. 1917:
1/2. R. O. Franke: Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt. — H. Torczyner, Proverbiastudien. — A. Ungnad, Das Vokabular C. — A. Ungnad, Zur altbabylon. Chronologie. — A. Fischer, Der grosse marokkanische Heilige ʿAbdesselām ben Mešīš. — A. Fischer, Der marokkanische Historiker ʾAbu-l-Qāsim eẓ-Ẓajānī. — *Afrika n. d. arab. Bearbeitung d. Γεωγραφικὴ ὑφήγησις des Claudius Ptolemaeus von Muhammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī von H. v. Mžik (R. Hartmann). — *C. Meinhof, E. Studienfahrt nach Kordofan (R. Hartmann). — *S. Langdon, Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man (A. Ungnad). — *Archiv f. Wirtschaftsforschung im Orient (H. Stumme). — *A. v. Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkestan (O. v. Falke). — Kleine Mitt. von S. Krauss, C. F. Lehmann-Haupt, C. Brockelmann und S. Poznański. — Wissensch. Jahresbericht von Praetorius über die abessinischen Dialekte u. d. Sabaeo-Minäische; und von G. Röder über Aegyptologie.

Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins. 1917:
Bd. XL, 1—2. P. Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina. — M. Blanckenhorn, Regenfall im Winter 1915/16 auf sieben Beobachtungsstationen des DPV in Palästina. — *P. Thomsen, Palästina-Literatur III (Steuernagel). — *Palästinajahrbuch Jahrg. XI, XII (Steuernagel). — *M. Blanckenhorn, Syrien, Arabien und Mesopotamien (Schwöbel). — *R. Junge, Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft (Sobernheim). — *M. Blanckenhorn, Syrien u. d. Deutsche Arbeit (Steuernagel). — *G. Röder, Urkunden z. Rel. d. alten Aegypten (Steuernagel). — Zeitschriftenschau.

Zeitschrift f. Ethnologie. 1916:
VI. Eduard Hahn, Die Entstehung der Pflugkultur. Eine Erwiderung. — Felix von Luschan, Ueber Schlösser mit Fallriegeln (darin eine Deutung ägyptischer und babylonischer Darstellungen; zu letzteren ist die Erklärung des von Šamaš gehaltenen Gegenstandes als Schlüssel (also nicht als Säge) hervorzuheben.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Carl Maria Kaufmann, Handbuch der altchristl. Epigraphik. Freiburg i. B. Herdersche Verlagsh. M. 18 —.
J. Irle, Deutsch-Herero-Wörterbuch. Hamburg, Friedrichsen & Co. M. 15 —.
G. Weil, Grammatik der osm.-türk. Sprache. Berlin, G. Reimer. M. 6 —; geb. M. 7 —.
*P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Leipzig, B. G. Teubner. M. 1,50.
P. Thomsen, Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palästina. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. M. 5 —.
Sten Konow, Indien. Leipzig, B. G. Teubner. M. 1,50.
*Der Neue Orient. 1917. B. II H. 2.
*Die Islamische Welt. 1917. Nr. 10.
*Ztschr. für Kolonialsprachen. B. VIII, H. 1. M. 4 —.
K. Weichberger, Wie konnten die Urvölker ohne astronomische Werkzeuge Entfernungen am Himmel messen, und warum teilen wir den Kreis in 360 Grad? S.-A. aus „Das Weltall". 1917. H. 5—8.
Herm. Møller, Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Kgl. Danske Vidensk. Selbsk. Skrifter. 7. Raekke, Historisk og Filologisk Afd. IV. 1. København 1917.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.

die Lügenhaftigl
festgestellt wu
(Makkot 1, 5) mi
עד שיזומו את עצמן
eher als lügenh
Person als lügen
Gesetz ein Gegen
Sadduzäern und
lügenhafte Zeug
urteilten, wenn
mord begangen
langten nur, da
von ihnen bezich
es auch vollzog
pharisäische Ansi
dahin erklärt, d
dem bezüchtigten
lügenhaften Zeu
und umgekehrt.
גין הרגו אין נהרגין
lügenhaften Zeug
sie getötet, haben
sie nicht getötet"

Die Untersucl
sich auf diese zw
ersten (S. 1—23;
Festschrift erschi
und in verschiede
wird auch eine bisl
des Gaon Hai, die
anonym angeführt
diese Erklärung
lösen versucht.
wände Hoffmanns
Judent. V, 1878,
diesem Satz Spur
Anschauung sehen
im Susanna-Buch
Beweise gestützt. -
Satz der Gemara (
schon von christli
alters angegriffen,
Sixtus von Siena
damer Rabbiner
Spinozas, in einer
verschollenen Schri
jüdische Gelehrte
mit der Mišna nicht
oder suchten ihn
rogativ aufzufassen
Mit dies... tzt si
auseina... d su

[1] Zu... da
über di... rst
kommen... aor
Tradition... me
S. 24.



k
B
ic
da
ke
od
mei
die
ratu
Uebe
Mode
flächli
grösse
deutsc
einiger
Hände
mentli
sehr
türkis
nach d
ist.



